

التقريب بين المذاهب الإسلاميّة في القرن العشرين

الأزهر والتشيّع محاولات وتحفّظات

راينر برانر

ترجمة: بتول عاصي وفاطمة زراقط

راينر برانر (Rainer Brunner)

ولد عام 1964م في مدينة فورث مقاطعة بافاريا الألمانية.

تخصّص في الدراسات الإسلاميّة وحاز شهادة الدكتوراه عام 1996م عن بحثه هذا عن التقريب بين المذاهب الإسلامية.

اهتماماته البحثية الأساسيّة هي في مجال التاريخ وعلم الكلام الشيعيّين، كما هو مهتمّ بالدراسات القرآنيّة عند الشيعة، وأخيرًا العلاقات السنيّة الشيعيّة وخاصّة في التاريخ الحديث.

عضو في عددٍ من المؤسسات العلميّة والتعليمية. شارك في مؤتمرات عدّة. ونشر عددًا من الدراسات باللغة الألمانية وترجم بعضها إلى اللغة العربية.

من أعماله العلميّة:

1- التقريب بين المذاهب الإسلامية... (هذا الكتاب) (1997)

2- الإماميّة الاثنا عشريّة في العصر الحاضر: التاريخ الثقافي والدينيّ والسياسيّ (ليدن، 2001)

3- الشيعة والقرآن (2001)

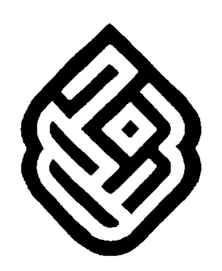
التقريب بين المذاهب الإسلاميّة في القرن العشرين

الأزهر والتشيّع محاولات وتحفّظات

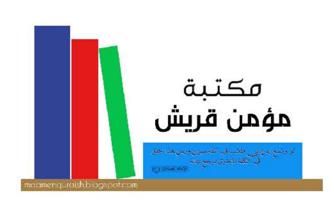
راينر برانر

التقريب بين المذاهب الإسلاميّة في القرن العشرين

الأزهر والتشيّع محاولات وتحفّظات



المؤلف: راينر برانر (Rainer Brunner)
العنوان: التقريب بين المذاهب الإسلاميّة في القرن العشرين: الأزهر والتشيّع محاولات وتحفّظات
ترجمة: بتول عاصي وفاطمة زراقط
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
العنوان الأصلي:
Islamic Ecumenism in the 20th Century: The Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint
الناشر الأصلي: BRILL
الإخراج: إبراهيم شحوري
تصميم الغلاف: Only Create
الطبعة الأولى، بيروت، 2015



ISBN: 978-614-427-060-8

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of Civilization
for the Development of Islamic Thought
بناية ماميا، ط5 - خلف الفانتازي وُرد - بولفار الأسد - بئر حسن - بيروت
هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820378 (9611) - ص. ب 25/55
info@hadaraweb.com
www.hadaraweb.com

الفهرس

الفصل الثامن

الفصل التّاسع

الفصل العاشر

الخاتمة



كلمة المركز

التقريب والوحدة الإسلامية ورصّ الصفوف، ومضادّاتها مثل: شقّ عصا المسلمين والفتنة صغراها وكبراها، والتفريق بين المسلمين كلماتٌ لطالما تـردّد صداها على أسماع المسلمين، منذ ما عـرِف في تاريخنا الإسلامي بالفتنة الكبرى. ولكثرة ما استُخدمت تحوّلت إلى جزء من الكلمات المفتاحية في الثقافة الإسلامية. ولم يكتفِ المسلمون لحسن الحظ أو لسوئه بترداد الكلمات؛ بل تجاوزوا الكلام إلى الفعل، وشهد التاريخ القديم والحديث تأسيس جماعات ومنظّمات تهدِف إلى تحقيق هذا الحلم المنشودِ كي يستعيد المسلمون وحدتهم التي يدّعي كثيرٌ من المخلصين أنّها من ضروريّات الدين والحياة. وعلى الرغم من أنّ ما أُنفِق على التفريق وتسويد صفحات التاريخ بالتُّهم المتبادلة قد يفوق ما بُذِل على الوحدة ولمّ الشمل، غير أنّ ذلك لا يعفي دعاة الوحدة وطالبيها من إعادة النظر في أسباب الفشل المتراكم في العودة إلى زمن الوحدة الجميل.

وقد شهد التاريخ الإسلامي محاولات كثيرة في سبيل تحقيق هذا الهدف السامي ونيله، ونجح كثيرون وأخفق آخرون. ولكنّ القرن العشرين شهد ما يمكن وصفه بأنّه أول محاولة جادّة لمأسسة التقريب وإخراجه من دائرة المحاولات الفرديّة المرهونة بالفرد والتابعة له حدوثًا وبقاءً على

حدّ تعبير الفلاسفة. ويحاول هذا الكتاب التوثيق لهذه المحاولة ودرسها. وعلى الرغم من أنّ الكاتب يستند في عمله إلى وثائق منشورة من قبل ولم يدّعِ في محلٍّ أنّه عثر على وثيقة غير منشورة أو استند إلى ذاكرة شفهية لأحد الناشطين في مؤسسات التقريب أو التخريب. إلا أنّه مع ذلك عملٌ علميٌّ وجدنا أنّه يستحقّ الاهتمام والنقل إلى اللغة العربية. ومن أهمّ الملاحظات التي يخرج بها قارئ الكتاب أنّ أحد أهمّ أسباب الفشل الذي مُنيت به محاولات التقريب هو ربط جهدهم وجهادهم بالأوضاع السياسيّة المتقلّبة بين فترة وأخرى.

وقد بذلنا ما في وسعنا لترجمة هذا العمل ترجمةً أمينةً، ولم نغيِّر في مضمونه أو نتصرّف فيه لا حذفًا ولا زيادةً، فكلُّ فكرةٍ فيه يتحملُّ مسؤوليتَها المعنوية المؤلفُ نفسُه.

نأمل أن يكون نشر هذا العمل خطوة على طريق التقريب ولمّ الشمل بعد تفرّقٍ. والله من وراء القصد.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت، 2015

الماضي لا يموت يومًا، حتّى إنّه ليس ماضيًا.

ويليام فوكنر
«قدّاس لراهبة»

يَذْكُر أنّه شاهد أحدهم يومًا تحت الأجمة معركةً تدور بين النمل، فعلم على الفور سبب هذه المعركة وطبيعة المتعاركين، السّنة هم النمل الأحمر ذو العضّة السامّة بعض الشيء -كما قيل له-، وهم الذين رفضوا خلافة ذرّيّة عليّ، وكانوا يهاجمون النمل الأسود -وهم الشيعة طبعًا-؛ ذلك أنّ الأسود والأخضر لباس عليّ ومن مثله، أي الهاشميّين. يَذْكُر أنّه احترم النمل الأسود لأحقّيّة قضيّتهم وشجاعتهم، ولكن مع استمرار المعركة أخذ يحترم صرامة النمل الأحمر السائر بخطًى بطيئة. ويضيف قائلًا: إنّ أيًّا من الفريقين -على حدّ علمه- لم يظفر.

روي متّحدة
«بردة النبيّ»

المقدّمة

المجادلة حول التاريخ الصحيح

علت مشاحنة حادّة بين المؤرّخين الألمان في غضون صيف العام 1986، حين أثار إرنست نولت (E. Nolte) جدلًا كبيرًا ذا وجهين أساسين، صادحًا بشعار: «يأبى الزمن الغابر أن يُدبر». شعارٌ يتناسب والوضع السائد آنذاك، فقد تساءل في مقالته إنْ كان نسف الاشتراكيّين اليهودَ في أوروبا هو الجريمة الوحيدة أم لا، وإن كان «أرخبيل غولاغ» يُعْتبَر في الحقيقة أهمّ من «مجزرة معسكر أوشفيتز» أم لا[1].

ومن جهة أخرى، ضربت المجادلة الوتر الحسّاس في التاريخ الألمانيّ، وهو الرايخ الثالث الذي يشغل -بل عليه أن يشغل- تاريخ الأدب الألمانيّ.

ولم تكن المجادلة، التي مُزِجت بالبغضاء حينًا وبالتهجّم العنيف حينًا آخر، الأولى من نوعها ولا الأخيرة كذلك حتّى في مسار التاريخ الألمانيّ. وكلّ ما يحتاجه المرء هو نظرة إلى ستينيات القرن الماضي، ليرى الجدال حول أهداف الرايخ الألمانيّ الاستراتيجيّة في الحرب العالميّة الأولى[2]، أو

(1) E. Nolte, «**Vergangenheit, die nicht vergehen will**», p. 6.

(2) F. Fischer, **Griff nach der Weltmacht. Die Kriegszielpolitik des kaiserlichen**, p. 18.

النقاش حول تقييم ملفّات أمن الدولة التابع لجمهوريّة ألمانيا الديمقراطيّة عقب سقوط جدار برلين، وليرى أمثلة أخرى عن الترابط بين المناظرات التاريخيّة والهوية الوطنيّة، وعن استحالة التوصّل إلى جوابٍ شافٍ عن أسئلة من هذا القبيل. وتُجسّد هذه الخلافات كلّها مدى قدرة التاريخ، بل قدرة ترجمته الصحيحة المزعومة، على تحريك المشاعر التي تتجسّد على شكل هجمات شخصيّة أحيانًا. ولعلَّ هذا الأمر يصف حال الأكاديميّين الذين يدّعون أنّ مساعيهم المهنيّة لا تشوبها عدائيّة ولا تعصّب.

هذه القراءة ليست جديدة بالطبع، وهي لا تقتصر على التأريخ الأوروبيّ، فضلًا عن الألمانيّ[1]. فإنّ تاريخ الشرق الإسلاميّ الفكريّ في القرن العشرين، ناهيك عن الأحداث التي جرت فيه، ينضح بالشواهد التي تُمثّل حتّى أيّامنا هذه ما آلت إليها العقود الأولى في التاريخ الإسلاميّ وترجمتها من نتائج بالغة الأثر لم تكن تخطر على بال أحد[2]. فقد أثار نصر

---

(1) انظر: شرح تاريخ الثورة الفرنسيّة ودورها في تشكيل صورة فرنسا:

E. Schulin, **Die Französische Revolution**, p. 22-51.

(2) انظر:

Werner Ende, **Arabische Nation und islamische Geschichte...**; R. Wielandt, **Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime**; Yvonne Y. Haddad, **Contemporary Islam and the Challenge of History**;

وقد أُجريت دراسة حالة في أطروحة دكتوراه بقلم:

G. Kassian, **Die Orientierung an der frühislamischen Geschichte in der Ideologie des Arabischen Sozialismus in Ägypten unter Nasser**, Ph.D. dissertation, Bonn 1991;

وللمزيد عن التاريخ الإسلاميّ عامّةً، انظر:

F. Rosenthal, **A History of Muslim Historiography**, Leiden, 1968;

انظر كذلك:

B. Lewis and p. M. Holt (eds.), **Historians of the Middle East**, London, 1962;

وللمزيد عن تأريخ العصر الحديث، انظر:

= **Arab History and the Nation State. A Study in Modern Arab Histori-**

حامد أبو زيد، وهو أستاذ جامعيّ متخصّص في الفلسفة، جدلًا في تسعينات القرن السالف، بعد أن حاول تصنيف القرآن على أنّه منتج تاريخيّ. وقد أفضى ذلك إلى ردٍّ غريب لجأ إليه خصومه، وهو محاولتهم وصمه بالارتداد عن الدّين، ما استدعى بطلان زواجه، الأمر الذي دفع الزوجين إلى مغادرة وطنهم إلى المنفى. ولا تُفسَّر مسائل كهذه إلّا من خلال خلفيّة «هذه الأحداث» التي تحمل أهمّيّةً كبرى، والتي لا تزال قائمةً منذ فجر التاريخ الإسلاميّ إلى يومنا هذا[1].

تضمّ كثيرٌ من هذه الخلافات ممّثلين عن أهمّ طائفتيْن إسلاميّتيْن، وهما الطائفتان السنّيّة والشيعيّة[2]. وتُظهر التداعيات الحاليّة لهذا النزاع الذي تمتدّ جذوره إلى ما يربو عن 1300 عام أنّه أخذ أكثر ممّا يستحقّ؛ إذ يرسم هذا الخلاف ملامح الوعي الدينيّ الذاتيّ المعاصر لكلى الفريقين بصورة أوضح وأقوى من أيّ تأريخ علمانيّ، ويصبغ هويّتهما السياسيّة في نهاية المطاف، كما يصبغ فصول حياتهما اليوميّة الرتيبة.

من هنا، فإنّ من السهل الحكم على أيّ محاولة تهدف إلى التشكيك في امرئ موَقّر عند إحدى الطائفتيْن، أو في ظروف مرحلة من مراحل فجر التاريخ الإسلاميّ -ترى إحدى الفرقتين أنّها من الأمور التي لا غبار عليها- بأنّها تعدٍّ على هذه الفرقة بلباسها المعاصر. وفي الأغلب لا يحصل هذا إلّا عمدًا. وقد تشمل الشواهد على امتداد هذا الجدال التقليديّ بين الطائفتين

= **ography, 1820-1980**, London, 1989; T. Nagel, «**Identitätskrise und Selbstfindung. Eine Betrachtung zum zeitgenössischen muslimischen Geschichtsverständnis**», *WI*, **19**, 1979, p. 74-97.

(1) وللمزيد عن خلفيّة هذه القضيّة التي باتت معروفة في الصحافة الغربيّة، انظر:

N. Kermani, «Die Affäre Abû Zayd. Eine Kritik am religiösen Diskurs und ihre Folgen», *Orient*, **35**, 1994, p. 25-49;

وقد أثار كتاب نصر حامد أبو زيد هذا الجدال، انظر كتابه: **مفهوم النصّ: دراسات في علم القرآن**، ص393، الهامش 70.

(2) يقصد هذا البحث من لفظ «الشيعة» الطائفة الإماميّة الاثني عشريّة إلّا إذا حُدّد غير ذلك. =

في القرن العشرين، التي ليس إدراكها أمرًا سهلًا دومًا عند الغرباء، قد تشمل هذه الشواهد كذلك التعبيرَ عن تفنيد نصٍّ مثير للجدل من القرن السالف. وقد يصل الأمر إلى تدخّل السلطات الرسميّة لتكون الشاهد الأساس في الجدال مع الخصوم[1]. نجح برنارد لويس (B. Lewis) في وصف التاريخ الذي يعيد نفسه بقوله: «إنّ أسماء عليّ ومعاوية ويزيد تسري في هذا العصر سريان عناوين الصحف، وقد باتت أكثر تداولًا من الأمس»[2].

ولمّا كانت العوائق الجدليّة مبنيّة منذ زمن بعيد على أساس موضوع البدع، كان التطلُّع إلى التقريب أو التقارب بين المذاهب ظاهرة محدثة في التاريخ الإسلاميّ المعاصر[3]؛ إذ ذُكِر المصطلح للمرّة الأولى في أواخر القرن التاسع عشر في سياق المسار العامّ لتوحيد المسلمين الذي كان آخذًا في النموّ آنذاك. وانطلاقًا من هذه الأحداث التي كانت معزولة في البداية، أرسى التعاون بين المذاهب دعائمه، للمرّة الأولى، بصورة منظّمة في حركة المؤتمر الإسلاميّ في الفترة ما بين العشرينات والثلاثينات من القرن الماضي. ولاحقًا بدأ ظهور تجمّعات خاصة أُسِّسَت لهذه الغاية تحديدًا. وكانت منشوراتها تدعو كلًّا من أهل السنّة ومن الشيعة، سواء بسواء إلى منتديات للحوار، وغالبًا ما حَمَلَت أسماء عكست المواضيع التي تعالج.

ونحن نهدف في هذه الدراسة إلى اختطاط جذور الجدال الإسلاميّ- الإسلاميّ ومساره في القرن العشرين، وفي قلب النقاش تتجلّى تقلّبات العلاقة بين جامعة الأزهر في القاهرة، حيث زخم العلم عند أهل السنّة إلى يومنا هذا، وبين علماء الشيعة. وعلى الرغم من أنّ التّشيُّع بحدّ ذاته لم

(1) Werner Ende, **Arabische Nation und islamische Geschichte**: **Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts**, p. 114f.; =

وانظر كذلك: أمير النجّار، **الشيعة وإمامة عليّ**، القاهرة، 1414/ 1993.

(2) Bernard Lewis, «**The Shi'a in Islamic History**», p. 24.

(3) وذكر هذا في دراسة تمهيديّة في مقال بعنوان «تقريب»، في:

W. Ende, **EI2**, X, p. 139f.

يعد من القوى الكبيرة في مصر اليوم، فإنّ الفصل الأبرز في حركة التقريب قد كُتِبَ هناك. ويعزى هذا الفضل إلى جماعة التقريب بين المذاهب الإسلاميّة، وهي المؤسّسة التي اختطّت معالم النقاش المعنيّ بالتقريب على مرّ عقديْن اثنين من الزمن، وكانت ولا تزال المؤسّسة الوحيدة التي استطاعت القيام بهذا الأمر. ومنذ تأسيسها في العام 1947 لم تستمل أنظار حشود من شيوخ الأزهر فحسب؛ بل جذبت إليها كذلك علماء شيعة من العالم الإسلاميّ بما رَحُب.

سيَعْرض هذا العمل بإسهاب نشاطات هذه المؤسّسة وتاريخها وعالمها الافتراضيّ الأصغر الذي استطاعت رسمه بصورة موقّتة[1]. ولكنّ المسألة الأساس تكمن في ماهيّة الدافع الذي حثّ العلماء على التواصل مع ممثّلين عن المذهب الآخر، مضافًا إلى الأهداف الدينيّة والفقهيّة التي تبقى في الحُسبان. وعلاوةً على ذلك، سيمحّص هذا البحث مدى تأثير الظروف السياسيّة في نجاح المحاججات الدينيّة-الفقهيّة، وإلى أيّ مدًى جعلت هذه الظروف من النقاشات الدينيّة أمرًا ممكنًا في الأصل، ومن ثمّ آلت إلى فشلها في نهاية المطاف. وسيبسط هذا البحث، كذلك، أسلوب الاحتجاج والنيّة الفعليّة الكامنة في الرغبة في التقريب، مضافًا إلى العقبات التي ظهرت في خلال النقاشات. ومن ثمّ سيتطرّق إلى المجادلات التي أثارتها مساعي التقريب عيْنها.

غريب أنّ نشاطات التقريب الإسلاميّ الحديثة لم تسترعِ الاهتمام -حتّى السنوات القليلة المنصرمة- إلّا من قلّة قليلة من علماء الغرب، وكادت تكون محدودة ومحصورة بمراجع في دراسات عامّة عن العلاقات

(1) لم يولِ هذا البحث أهمّيّة كبرى للعلاقة بين علماء السنّة والشيعة في بقاع أخرى على غرار العراق ولبنان وباكستان، عمدًا، بما أنّ هذه العلاقة كانت على قدرٍ من الأهمّيّة ولكن منحصرة بنطاقها المحلّيّ الضيّق. فلم يجسّد علماء هذه البلاد طموحهم في معالجة قضايا التقريب في سياق الأمّة الإسلاميّة جمعاء بخلاف علماء الأزهر ومجتمع القاهرة.

بين أهل السنّة والشيعة في القرن العشرين[1]، وبمقالات عدّة كُتِبَت عن مواضيع وشخصيّات محدّدة تصبّ جُلّ اهتمامها على مسألة التقريب. وتبرز في الطليعة كتابات كلٍّ من ويرنر إند (W. Ende)[2]، وفرانك بيغلي (F. Bagley)[3]، وبيار روندو (P. Rondot)[4].

وقد عرض هذا البحث سيرة شخصيّتين محوريّتين في حركة التقريب، وهما: 1ـ محمّد جواد مُغْنية، 2ـ محمود شلتوت، وقد ذكر بإسهاب مشاركتهما في هذا الحقل، ولو في بضع صفحات[5]. وما يثير الدهشة هو

---

(1) Werner Ende, **Arabische Nation und islamische Geschichte: Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts**, p. 13-69, esp. 116ff.; idem, «**Sunniten und Schiiten im 20. Jahrhundert**», esp. 198ff.; Hamid Enayat, **Modern Islamic Political Thought. The Response of Shi'i and Sunni Muslims to the 20th Century**, 18-51, esp. 41ff.

(2) Werner Ende, «**Ehe auf Zeit, mut'a in der innerislamischen Diskussion der Gegenwart**», esp. 25ff.; See: Werner Ende, «**Die Azhar, Šaih Šaltūt und die Schia**»; See: Werner Ende, «**Erfolg und Scheitern eines schiitischen Modernisten: Muhammad ibn Muhammad Mahdī al-hālihī, 1890-1963**»; See: Werner Ende, «**Sunni Polemical Writings on the Shi'a and the Iranian Revolution**».

(3) See: Werner Ende, «**Ehe auf Zeit, mut'a in der innerislamischen Diskussion der Gegenwart**».

(4) See: p. Rondot: «**Les chiites et l'unité de l'Islam**»;

يقتصر مقال مانفرد فلايشهامر (M. Fleischhammer)، عن مختارات تحوي ردودًا عن التقريب لمؤلّفين عرب (بعنوان **دعوة التقريب من خلال رسالة الإسلام** (**Islam Stimmen zur Stellung des Islams in der Gegenwart**) على المسائل المتعلّقة بالحداثة الإسلاميّة عمومًا من دون الدخول في معالجة مسألة التقريب بين المذاهب؛ انظر كذلك: مقال أحمد كاظمي موسوي الذي يحوي بضعة مقاطع فحسب عن فكرة التقريب اليوم:

Ahmad Kazemi Moussavi, «Sunnī-Shī'ī Rapprochment, Taqrīb», p. 301-315.

(5) Karl-Heinrich Göbel, **Moderne schiitische Politik und Staatsidee nach Taufiq al-Fukaikī, Muhammad Hawād Munīya, Rūhullāh Ḫumainī**, p. 89-94.

وللمزيد عن سيرة حياة محمود شلتوت، انظر:

أنّ كتب الأزهر لم تأتِ على ذكر علاقة الأزهر بالتشيّع إلّا نادرًا، حتّى إنّ ما دوّنه بيارد دودج (B. Dodge)[1] في العام 1961 (في أوْج ازدهار نشاطات التقريب) عن تاريخ الجامعة التقليديّ، وحقّقه أ. كريس أكيلز (A. Chris Eccel)، بعد مرور عقديْن من الزمن[2]، لم يتطرّق أيٌّ من هذين الكاتبين إلى هذا الموضوع إطلاقًا. وأخيرًا ذكرت مليكة زغال (M. Zeghal) في كتابها الجديد، الذي يعالج دور علماء الأزهر في مصر اليوم، هذه الحركة، ولكنّ اهتمامها بهذا الأمر اقتصر على صفحتين لا غير، إذ صبّت جُلّ تركيزها على مسألة الفقه[3].

بيْد أنّ السنوات الأخيرة شهدت بروز مساهمتيْن مهمّتين تستحقّان أن يخصّ ذكرهما: إذ خصّصت صابرينا ميرفين (S. Mervin) في كتابها القيّم، الذي يعالج حركة الإصلاح الشيعيّ من أواخر القرن التاسع عشر إلى أوائل القرن العشرين، فصلًا مطوّلًا عن مسألة التقريب، ركّز، أكثر ما ركّز، على

= W. Dieter Lemke, **Mahmūd Šaltūt, 1893-1963) und die Reform der Azhar**..., p. 112–125; Kate Zebiri, **Mahmūd Shaltūt and Islamic Modernism**, esp. 24ff.

(1) Bayard Dodge, **Al-Azhar: A Millenium of Muslim Learning**.

(2) Chris Eccel, **Egypt, Islam and Social Change: Al-Azhar in Conflict and Accomodation**.

انظر كذلك أطروحة الدكتوراه بقلم:

Abdalḥamīd Muḥammad Aḥmad, **Die Auseinandersetzung zwischen al-Azhar und der modernistischen Bewegung in Ägypten von Muḥammad Abduh bis zur Gegenwart**, Ph. D. dissertation, Hamburg 1963.

(3) Malika Zeghal, Gardiens de l'Islam, p. 138–140;

انظر كذلك:

«Religion and Politics in Egypt: The Ulema of al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952–94)», *IJMES*, **31**, 1999, p. 371–99 (without any mentioning of the taqrīb issue); Hava Lazarus-Yafeh, **«Contemporary Religious Thought Among the ulamā of al-Azhar»**, deals with the topic briefly on p. 23, 1f, of her article.

عالِميْن محوريّين في التشيّع المعاصر، هما محسن الأمين وعبد الحسين شرف الدين[1]. كما اضطلع ويلفرد بوشتا (W. Buchta) بإجراء تحقيق شامل عن سياسة الوحدة الإسلاميّة التي أحْيَت جذوتها حكومة الثورة الإيرانيّة بين عامي 1979 و1996[2].

وناهيك عن الأدبيات التي تناولت علاقات التقريب المعاصرة بين المذاهب الإسلاميّة، فقد صدرت أربعة أعمال، في العقديْن الأخيرين، تبسط، بإسهاب، أشكال حركة التوحيد الإسلاميّ المختلفة التي تثير النقاش (وتجادل) سياسيًّا. إذ يذكر مارتن كريمر (M. Kramer) في كتاب له بعنوان (Islam Assembled) جذور أفكار المؤتمر الإسلاميّ ومراحل تطوّره وصولًا إلى نشوب الحرب العالميّة الثانيّة. ويقتصر كتاب جيكوب لانداو (J. Landau) بعنوان (The Politics of Pan_ Islam)، الذي يعرض مئة وعشرين عامًا من الفكر التوحيديّ الإسلاميّ ويستقصي دقائقه، على الجوانب التي تهدف إلى التوافق المؤسّساتيّ والاقتصاديّ بين المسلمين، متجاهلًا الاعتبارات الدينيّة. ثمّ سلّط عملان آخران الضوء على واقع السياسات السعوديّة الدوليّة، حيث محّص راينهارد شولتز (R. Schulze) تاريخ رابطة العالم الإسلاميّ، التي تأسّست عام 1962، في ضوء تسييس الأمّة الإسلاميّة وتبدّلها منذ القرن التاسع عشر. وتناول ألينور شون (E. Schöne) منظّمة المؤتمر الإسلاميّ، التي أبصرت النور في العام 1969 إثر دعوة الملك فيصل إلى التضامن الإسلاميّ عام 1969. غير أنّ كلّ ما ورد

---

(1) Sabrina Mervin (transl): Un réformisme chiite. Ulémas et lettrés du Gabal ʿÂmil, actuel Liban-Sud de la fin de l'Empire ottoman à l'indépendance du Liban, p. 275-329.

(2) See: Wilfried Buchta, «**Die inneriranische Diskussion über die islamische Einheit**»;

وانظر كذلك، مقالاته الآتية:

Wilfried Buchta, «**Die inneriranische Diskussion über die islamische Einheit**»; Wilfried Buchta, «**Tehran's Ecumenical Society, majmaʿa al-taqrib: A Veritable Ecumenical Revival or a Trojan Horse of Iran?**».

في هذه الكتابات من المساعي المعاصرة -السياسيّة أو الفقهيّة- الهادفة إلى توحيد العالم الإسلاميّ محصورة بأهل السنّة[1].

***

تَرَكَ انشقاق الأمّة الإسلاميّة إلى سنّة وشيعة، في العقود الأولى من التاريخ الإسلاميّ، بصمتَه التي لا تزال حاضرةً حتّى يومنا هذا. ولم يكن هذا التشظّي التشظّيَ الوحيد الذي حلّ بالإسلام[2]، وكذلك لم تبقَ الطائفتان كتلتين موحّدتين؛ إذ انقسم أهل السنّة إلى مدارس فقهيّة أربع (الحنفيّة، والحنبليّة، والمالكيّة، والشافعيّة)[3]، فيما تفرّع الشيعة، وفق معتقداتهم، إلى فرق، وهي الشيعة الإماميّة أو الاثني عشريّة، والزيديّة، والإسماعيليّة، وتعدّ الأخيرتان من الأقلّيّات[4]. وعليه، ينتمي السواد الأعظم من المسلمين اليوم إلى هذه الجماعات الدينيّة.

---

(1) لم تول هذه الكتب التشيّع إلّا اهتمامًا ثانويًّا؛

Martin Kramer, **Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congress**, index s.v. Shi'a, Shiites; Reinhard Schulze, **Islamischer Internationalismus im 20**, p. 356-362 and index s.v. Schia.

(2) See: Henri Laoust, Les schismes, dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane.

(3) ثمّ الكثير من المقالات التي عرضت للمذاهب الأربعة، لكن سنخصّ بالذكر ها هنا تلك التي وردت في: **Encyclopaedia of Islam**، انظر:

H. Laoust, «**Hanabila**», **EI2**, III, p. 158-162; «**Hanafiyya**», **EI2**, p. 162-164; W. Heffening & J. Schacht, «**Malikiyya**», **EI2**, VI, p. 278-283; E. Chaumont, **N. Cottard and «al-Shafi'iyya»**, **EI2**, IX, p. 185-189.

(4) للمزيد عن الإسماعيليّة، انظر:

Heinz Halm, **Die Schia**, p. 193-243; F. Daftary, **The Ismā'īlīs: Their, History and Doctrines**, Cambridge, 1990;

وللمزيد عن الزيديّة، انظر:

W. Madelung, **Der Imam al-Qāsim b. Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen**, Berlin, 1965.

وما برح علماء الغرب المعنيّين بالدراسات الدينيّة يواجهون صعوبات جمّة لإيجاد التفسير الصحيح لهذا التشظّي الإسلاميّ-الإسلاميّ. وكان الأوروبيّون في غضون العصور الوسطى على علم بهذا الواقع[1]. وعلى الرغم من اهتمام الأوساط الأكاديميّة بالإسلام السنّيّ، فقد كانت المعلومات الخجولة عن التشيّع، كمعتقد، ترسم صورةً مشوّهة عن الشيعة في عيون الغربيّين، كما كانت تُستقى غالبًا من أقلام خصوم الشيعة. وقد استمرّ هذا حتى الربع الأخير من القرن التاسع عشر، حيث عمد المستشرق الهنغاري المرموق إغناز غولدزيهر (I. Goldziher)[2] إلى تأسيس مبحث مستقلّ للتشيّع. ومنذ ذلك الحين، تعدّدت المساعي الرامية إلى بيان التباين المذهبيّ الإسلاميّ، وتراوحت ما بين تشبيهه بالصراع الكاثوليكيّ-البروتستانتيّ، في المسيحيّة، أو بالأزمات العرقيّة التاريخيّة، على غرار التسنّن العربيّ قُبالة التشيّع الفارسيّ، ومن قبيل استخدام النعتيْن الملتبسيْن الأصوليّة/ السلفيّة (orthodox)، في مقابل الفرقة الضالّة/ المبتدعة (heterodox)، وصولًا إلى وصف التشيّع بالحركة الثوريّة الاجتماعيّة قبالة

(1) Cf. Dante, **Divine Comedy**, Inferno, canto 28, verse 31-36; S.M. Toorawa, «**Muḥammad, Muslims, and Islamophiles in Dante's Commedia**», MW, 82, 1992, p. 133-143.

(2) من أكثر دراساته إسهابًا في هذا الحقل:

I. Goldziher, «**Beiträge zur Literaturgeschichte der Sî'â und der sunnitischen Polemik**».

وللمزيد انظر:

E. Kohlberg, «**Western Studies of Shi'a Islam**».

غير أنّ التشيّع لم يُعتبر مظهرًا من مظاهر الإسلام المستقلّة الجديرة بالذكر إلا في النصف الثاني من القرن العشرين، فعلى سبيل المثال، لم يعرض رتشارد هارتمان تحليله إلا في بضع صفحات في الذيل تحت عنوان «تشكّل المذاهب في الإسلام»، في:

Die Religion des Islam, Berlin, 1944, reprinted Darmstadt, 1992, under the heading «**The Formation of Sects in Islam**», p. 190-198;

وفي السياق نفسه، انظر:

by A. Schimmel, **Der Islam: Eine Einführung**, Stuttgart, 1990, 82ff.

«اليمين» السنّيّ. يقول برنارد لويس (B. Lewis) في هذا السياق: «ليست هذه «القراءات» محض خطإ، كما إنّها ليست محض صواب، وإن كانت أقرب إلى الخطإ منها إلى الصواب»[1].

يتّسم الاختلاف السنّيّ الشيعيّ بسمة بارزة في الجدال المستمرّ والمرير، حول الصورة «الصحيحة» للأحداث التي دارت في فجر التاريخ الإسلاميّ[2]. ويجب أن نشير إلى أنّ الأحداث التي سنعالجها تاليًا مستقاة من ردود كُتبت بعد وقوع الأحداث التاريخيّة بمراحل، إذ لا وجود لمصادر تاريخيّة معاصرة لتلك المرحلة.

شهد القرن الثامن ما بعد الميلاد أولى الكتابات التي اختطّت تلك المرويّات الشفويّة حصرًا، حتّى إنّ المؤرّخين اللاحقين لم يبسطوا لها كثيرًا[3]. وقد صُبغ هذا التأريخ المتأخّر، كما هو متوقّع، بتعصّب الكُتّاب لجماعاتهم، وكذلك شكّل قاعدةً لجلّ التأريخ الأدبيّ في العصور الإسلاميّة الوسطى. وفي الواقع، لم تكن الألقاب التي كانت تُطلق على «السنّة» و«الشيعة» معهودة في ظلّ تلك الأحداث. ولا بدّ من التنبّه إلى أنّ لفظ «الشيعة» المستخدم الآن لا يعكس صورة واحدة محدّدة متناغمة وُجدت بهذا التناغم منذ البداية، فالشيعة الاثنا عشريّة، تحديدًا، الذين باتوا يشكّلون أغلبيّةً في صفوف الشيعة، أخذوا في التطوّر جرّاء صيرورة تاريخيّة

(1) B. Lewis, «**The Shi'a in Islamic History**», p. 22.

ويؤكّد برنارد لويس، نفسه، أنّه لا بدّ من أن يُرى إلى السنّة على أنّهم جماعة طالبوا، على الأقلّ من حيث المبدإ، بالحفاظ على الوضع الراهن وإبقائه على ما هو عليه، وأن يُرى إلى الشيعة على أنّهم هم من رفض ذلك تحديدًا؛ للمزيد، انظر:

Ibid, 29f.

(2) Ende, & Udo Steinbach (eds), **Der Islam in der Gegenwart**, «**Der schiitische Islam**», p. 70-74; Moojan Momen, **An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrine of Twelver Shi'ism**, p. 11-26.

(3) H. Halm, **Die Schia**, 14f.

معقّدة امتدّت لقرون طوال، واستحال التخلّص منها، حالها كحال أيّ تطوّر تاريخيّ(1). يشير جوزف فان إس (J. Van Ess) إلى أنّ لفظ «الشيعة» يُعبّر عن وحدة ما لم تكن في الواقع، ولاسيّما إبّان تشكّلها، في حيّز الوجود أصلًا، إذ اقتصرت تسمية «الشيعة» على من كان الآخرون يرونهم شيعة(2).

يُعزى سبب هذا الشقاق، أكثر ما يُعزى، إلى مسألة سياسيّة؛ إذ اختلف الناس حينها على من سيتسنّم سنام الأمّة الإسلاميّة بُعيد وفاة النبيّ [ص]. أكّد الشيعة أنّ محمّدًا [ص] قد نصّب، قبل وفاته، صهره عليًّا بن أبي طالب [ع] خلفًا له، ولكنّ تآمر خصوم عليّ حال دون تحقيق مشيئة محمّد [ص] (وبالتالي مشيئة الله). وفي هذا السياق ثَمَّة حادثتان اثنتان لهما من الأهمّيّة ما يوجب ذكرهما، وهما تنصيب عليّ [ع] الفعليّ أو المُعلَن في أثناء عودة النبيّ من حجّة الوداع، والأحداث التي أحاطت بانتخاب أبي بكر ليكون الخليفة الأوّل.

ثمّ إنّ ثمّة سلسلة من الأحاديث المرويّة عن لسان محمّد [ص] تفيد بأنّه نصّب عليًّا للخلافة من بعده، مؤكّدًا على سموّ مقام عليّ [ع] على المسلمين، كلّ المسلمين. وأكثر تلك الأحاديث أهميةً ما ورد في خطبة النبيّ في غدير خمّ في آذار عام 632، التي ألقاها أثناء العودة من مكّة(3).

---

(1) Cf. M.G.S. Hodgson, «**How Did the Early Shi'a Become Sectarian?**», JAOS, 75, 1955, p. 1–13; E. Kohlberg, «**From Imamiyya to Ithna-ashari-yya**», *BSOAS*, **39**, 1976, p. 521–534;

وللمزيد عن تطوّر الأدب التأريخيّ، انظر:

W. Madelung, «**Häresiographie**», in: H. Gätje (ed.), **Geschichte der Arabischen Philologie,** vol.2, Literaturwissenschaft, Wiesbaden, 1987, p. 374–378.

(2) Van Ess, **Theologie und Gesellschaft,** II, p. 233.

(3) L. Veccia Vaglieri, «**Ghadir Khumm**», **EI2**, II, 993f, (with additional literature);

انظر كذلك: =

فوفق الاعتقاد الشيعيّ، خاطب محمّد [ص] المسلمين في هذه المناسبة بالقول: «مَنْ كُنْتُ مَولاه فَهَذا عَلِيٌّ مَولاه». يعتقد الشيعة أنّ هذه الحادثة تتضمّن نصًّا إلهيًّا على إمامة عليّ، زد على ذلك أنّ محمّدًا [ص] قد أُمِر علنًا بتنصيب عليٍّ بنصّ آية قرآنيّة أُنزلت في ذلك اليوم نفسه، ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾[1]. وكذلك يؤمن الشيعة بأنّ آية ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾[2] قد نزلت في ذلك اليوم عينه كنصٍّ على ولاية عليّ [ع].

وبسبب ذلك كلّه، باتت هذه الحادثة محوريّةً وفقًا للرؤية التاريخية عند الشيعة، فبالعودة إلى القرن العاشر، نرى أنّ البويهيين جعلوا من الثامن عشر من ذي الحجّة عيدًا (لا يزال يُحْتَفل به إلى يومنا هذا)، ولا يزال كُتّاب اليوم المعاصرون يولون أهمّيّةً لغدير خمّ وما تبعه من أحداث، فقد كتب عبد الحسين الأميني النجفي -وهو عالم إيرانيّ الأصل كان يعيش في العراق- أحد عشر مجلّدًا لعرض هذه الحادثة[3]. وكذلك شدّد التونسي

= H. Laoust, «**Le rôle de ʿAlī dans la Sīra Chi'ite**», *REI*, **30**, 1962, 25f; S. Husain M. Jafri, **The Origins and Early Development of Shi'a Islam**, p. 19–23; Moojan Momen, **An Introduction to Shi'i Islam,** p. 15, **(quoting Ibn Ḥanbal).**

(1) للمزيد عن تفسير الآية 67 من سورة المائدة، انظر:

M. Ayyoub, «**The Speaking and the Silent Qur'ān: A Study of the Principles and Development of Imāmī Shī'ī tafsir**», p. 177–198, esp. 192ff.

(2) سورة المائدة: الآية 3.

(3) عبد الحسين الأميني النجفي، **الغدير في الكتاب والسنّة والأدب**، للمزيد عن الكاتب (1902_1971)، انظر:

H. Algar, **EIr**, I, p. 955f;

انظر كذلك: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج3، ص278؛ محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر والأدب في النجف**، ج1، ص177_182؛ كوركيس عوّاد، **معجم المؤلفين العراقيين**، ج2، ص225؛ شريف رازي، **گنجينه دانشمندان**، ج4، ص377_379؛ جعفر شهيدي ومحمّد =

محمّد التيجاني السماوي -المتشيّع مؤخّرًا- على محوريّة هذا الاحتفال في بيان الهويّة الشيعيّة[1]، حيث لا يوم يفوق هذا اليوم أهمّيةً إلا يوم عاشوراء.

ناهيك عن الحديث المذكور أعلاه[2]، روى الشيعة عددًا لا يُستهان به من الأحاديث الأخرى في السياق نفسه، تؤكّد جميعها على أحقّيّة عليّ لتولّي قيادة الأمّة، ولاسيّما حديث الثَّقَلَيْن (أي القرآن وآل النبيّ)، والحديث الذي يعلن فيه محمّد أنّ عليًّا منه بمنزلة هارون من موسى[3].

= رضا حكيمي، **يادنامه ى اميني**. وللمزيد عن شروحات هذا الحديث، من وجهة نظر الشيعة، انظر: هاشم معروف الحسني، **أصول التشيُّع** (بيروت: لا تاريخ)، ص38 إلى 44. وللمزيد من الكتب التي تناولت حادثة غدير خمّ، انظر: آغا بزرگ الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج16، ص25-28؛ محمّد هادي الأميني، **معجم المطبوعات النجفيّة**، ص255-256؛ انظر كذلك: عبد العزيز الطباطبائي، **الغدير في التراث الإسلاميّ**. من بين الكُتب المئة والأربعة والستين المذكورة في هذه الموسوعات يعود ما لا يقلّ عن 114 كتاب منها إلى ما بعد العام 1883 (أي مطلع القرن الرابع عشر الإسلاميّ).

(1) محمّد التيجاني السماوي، **ثمّ اهتديت**، ص206، حيث ورد أنّه بفضل إصرار المؤلّف احتفلت تونس للمرّة الأولى بمناسبة عيد الغدير في السبعينات من القرن الماضي.

(2) يدّعي العالم الموسوعيّ المسعودي، الذي كان يُخفي تشيّعه (ت 956 م)، أنّ هذا الحديث قيل قبل ذلك بأربع سنوات في أثناء عودة النبيّ [ص] من الحديبيّة، للمزيد، انظر:

Hans-Jürgen Kornrumpf, «**Untersuchungen zum Bild Alīs und des frühen Islams bei den Schiiten, nach dem Nahg al-Balāga des Šarīf ar-Rāḥī**», p. 2; Ch. **Pellat, «Mas'ûdî et l'imâmisme»**, in: **Le Shî'isme imâmite: Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968)**, Paris 1970, p. 69-90; E. Kohlberg, «**Early Attestations of the Term ithnā 'ashariyya**», *JSAI*, **24**, 2000, p. 343-357, on 345ff.

(3) وللمزيد عن هذا الحديث وعن غيره، انظر:

M. Momen, **An Introduction to Shi'i Islam**, p. 13-17;

وللمزيد عن أهمّيّة موسى وشخصيّات أخرى ما قبل الإسلام في التشيّع، انظر:

E. Kohlberg, «**Some Shī'ī Views of the Antediluvian World.**»

ويشدّد الشيعة على الآية 83 من سورة الصافّات حيث ربط لفظ «شيعة» بإبراهيم. للمزيد انظر:

W. Ende, «**Der schiitische Islam**» p. 72; regarding Aaron and Moses in the Bible, cf. Exodus, 7, 1.

غير أنّ عليًّا لم يكن قادرًا على تحقيق مطالبه عقب وفاة النبيّ [ص]. وينظر الشيعة، إلى الخليفة الثاني عمر بن الخطّاب على أنّه المتّهم الأوّل، إذ مَنَعَ محمّدًا [ص]، وهو على فراش موته، من كتابة وصيّته الأخيرة، التي يؤكّد الشيعة أنّها لو كُتِبت لَكانت تأكيدًا جليًّا على تنصيب عليّ، متذرّعًا بمرض النبيّ البالغ(1). ولكن مع تنصيب أبي بكر تغيّر مسار الأحداث نهائيًّا.

ومهما يكن، يتّفق الكتّاب، سنّةً وشيعةً بشكل رئيس، على مآلات تلك الحادثة، فبعد رحيل محمّد [ص]، لازم عليّ وفاطمة وآخرون بيت النبيّ [ص] بغية تغسيل جثمانه وتجهيزه ليوارى الثرى. والحال هذه، اجتمع فريقان في سقيفة بني ساعدة لاختيار خليفة النبيّ وتنصيبه قائدًا سياسيًّا، فخالف المكّيّون الذين هاجروا مع النبيّ (المهاجرون) المسلمين الجدد من المدينة (الأنصار)(2). وبعد نقاشٍ حادٍّ رُفِض اقتراح أهل المدينة بتعيين قائدهم سعد بن عبادة في هذا المنصب(3). وفي نهاية المطاف، توافق المجتمعون على أبي بكر، وهو من أبرز المهاجرين ووالد زوج النبيّ، عائشة.

اعتبر الشيعة أنّ في هذا الأمر إغفالًا فادحًا، لا يُغتفر، للمشيئة الإلهيّة، ولاسيّما مع عدم إعلام عليٍّ بالاجتماع، ما يعني تجاوزه عمدًا(4). وعليه، يؤكّد التأريخ الشيعيّ أنّ عليًّا رفض، وبحزم، مبايعة أبي بكر حتّى وفاة فاطمة بعد ستة أشهر، حيث عاد وبايعه حفاظًا على سلامة الأمّة(5).

---

(1) M. Momen, **An Introduction to Shi'i Islam**, p. 15f.

(2) Ibid.,18f. and Jafri: Origins, p. 27–57; G. Lecomte, «**Saḳīfa**», **EI2**, VIII, p. 887f; W. Madelung, **The Succession to Muhammad**, p. 30ff.

(3) A. Noth, «**Früher Islam**», p. 44–46; T. Nagel, **Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam**, I, 81f.; A. Ibrahim, **Der Herausbildungsprozeß des arabisch-islamischen Staates**, Berlin, 1994, p. 82–90.

(4) ولكن ثمّ تقرير يزعم أنّ عليًّا قد حضر الاجتماع وأفصح عن مطالبه. للمزيد، انظر:
M. Muranyi, «**Ein neuer Bericht über die Wahl des ersten Kalifen Abu Bakr**», *Arabica*, **25**, 1978, p. 233-260.

(5) للمزيد عن وجهة النظر الشيعيّة، انظر: محمّد رضا المظفّر، السقيفة، النجف، 1373/ 1953. انظر كذلك: =

وفي ظلّ حكم الخلفاء الثلاثة الأوائل، لم يضطلع عليّ بأيّ دور سياسيّ أو عسكريّ؛ بل تذهب المصادر الشيعيّة إلى أبعد من ذلك لتؤكّد على موقفه المعارض لعُمَر تحديدًا. غير أنّه كان، في العام 644 م، عضوًا في الشورى التي اختارت عثمان ليكون الخليفة الثالث عقب اغتيال عُمَر. آل هذا القرار إلى نتائج لا تحمد عقباها، إذ أفضى إلى وضع ممثّل عن بني أميّة على رأس الأمّة الإسلاميّة للمرّة الأولى. وكان لهذه القبيلة موقعيّة أرستقراطيّة في الأوساط المكّيّة قبل الإسلام، ولهذا السبب، كانت تضمّ ألدّ خصوم الدين الجديد. لا نستريب هنا في تقوى عثمان الذي كان من أوّل الداخلين في الإسلام، لكنّ المحسوبيّة المتفشّيّة في أثناء حكمه آنذاك أثارت معارضةً واسعة النطاق من مختلف الأطياف، بمن بما فيهم عليّ [ع]، ما آل إلى الفتنة الأولى التي قُتِلَ فيها عثمان في العام 656[1].

فلم يكن تولّي عليّ [ع] للخلافة موضع إجماع البتّة. وعلى الرّغم

= Karl-Heinrich Göbel, **Moderne schiitische Politik und Staatsidee nach Taufīq al-Fukaikī**, 93f.;

ويناقش إيتان كولبرغ (E. Kohlberg) موقف الزيديّة في:

«**Some Zaydi Views**», p. 93-95;

تجد مزيدًا من الأبحاث الشيعيّة التي تناولت هذه الحادثة في: آغا بزرگ الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج12، ص206 فصاعدًا.

(1) M. Hinds, «**The Murder of the Caliph Uthmān**», IJMES, 3, 1972, p. 450-469;

وللمزيد عن الخلفاء الثلاث الأوائل عامّةً، انظر:

Tilman Nagel, **Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam I**, 81ff; Wilferd Madelung, **The Succession to Muhammad**, p. 28-140.

وللمزيد حول تقييمات معاصرة لخلافة عثمان بأقلام مؤلّفين سنّة، انظر:

Werner Ende, **Arabische Nation und islamische Geschichte**, p. 191-99;

ولمزيد عن مصطلح «فتنة» وما يحمل من دلالات في غرّة التاريخ الإسلاميّ، انظر:

See: Ahmed As-Sirri, **Religiös-politische Argumentation im frühen Islam.**

من أنّه لم يشارك في قتل عثمان بشكل مباشر، فقد قَبِل انتخابه من قِبَل مرتكبي هذا العمل الدمويّ، ما جعله يبدو شريكًا لهم[1]. وفي العام نفسه، قوبل عليّ [ع] بأوّل حركة معارضة له تبعتها معارضات أخر. فقد انضمّت عائشة، أرملة النبيّ[ص]، إلى صفوف الصحابيّين طلحة والزبير ثأرًا لمقتل عثمان، علمًا أنّها كانت من المناوئين له كذلك. وقد لقيت هذه الحركة نهايةً مفاجئةً تمثّلت في معركة الجمل على مقربة من الكوفة في كانون الأوّل/ ديسمبر، من العام 656م. وفي خضمّ القتال، أُسِرَت أرملة النبيّ[ص]، التي استنهضت شركاءها في القتال وهي راكبة على جملها، ومن ثمّ أُعيدت إلى المدينة. ولقي حليفاها حتفهما في المعركة[2].

وكان لصراع عليّ مع معاوية بن أبي سفيان، والي دمشق، تداعيات جسيمة على التاريخ الإسلاميّ، علمًا أنّ هذا الصراع كان أقلّ رمزيّةً على الأقل من جهة أحد أطراف النزاع[3]. وقد رفض معاوية الذي كان قد ولّاه عمر (على بلاد الشام)، والذي ينحدر من القبيلة نفسها التي ينحدر منها عثمان، مبايعة الخليفة الجديد بُعيد مقتل الأخير. ما آل إلى معركة صفّين في تمّوز/ يوليو، من العام 657، التي وقعت على ضفاف الفرات العليا، وفي النهاية وضعت المعركة أوزارها بسبب التحكيم[4]. وبقيت مسألة

---

(1) L. Veccia Vaglieri, «**Alī**», **EI2,** I, p. 382f.

(2) Henri Laoust, Les schisMES, dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane, p. 10f.; W. Montgomery Watt, articles «**Ā'isha**» **EI2,** I, p. 307f. as well as L. Veccia Vaglieri, «**Alī**», **EI2,** I, p. 383;

وللمزيد، انظر:

D. A. Spellberg, **Politics, Gender, and the Islamic Past: The Legacy of 'A'isha Bint Abi Bakr**, New York, 1994; Wilferd Madelung, **The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate**, p. 141-183.

(3) Heinz Halm, **Die Schia**, p. 10-17 and the literature mentioned therein (p.16f.); Wilferd Madelung, **The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate**, p. 184ff.

= (4) M. Hinds, «**The Siffin Arbitration Agreement**», *JSS* **17**, 1972, p. 93-129;

الخليفة الشرعيّ معلّقةً بلحاظ غياب المنتصر في المعركة. غير أنّه من المنظار التاريخيّ لا لبس في أنّ عليًّا [ع] هو الذي خسر المعركة. فشيعة عليّ، المسمّوْن لاحقًا بهذا لاسم، وهو اسم مشتقّ من هذه الصفة، انقسموا وتشعّبوا أثناء المعركة. إذ انشقّت فرقة، سُميّت لاحقًا بالخوارج، وانقلبت على تحكيم عليّ، ما أدّى إلى معركة داميةٍ خاضها عليٌّ معهم في النهروان في العام 658م. أمّا على المقلب الآخر، فقد اعتبر أنصار معاوية أنّه هو الخليفة الشرعيّ الوحيد قبل أن ينجح في التربّع على كرسيّ الحكم بكثير، بعيد ضرب عبد الرحمن بن ملجم، وهو من الخوارج، عليًّا بسيفه وقتله ليثأر لواقعة النهروان.

أمّا الشيعة فترى في خلافة عليّ، التي دامت خمس سنوات فحسب، أنّها عصر نموذجيّ في التاريخ الإسلاميّ، ذلك أن تحقّق التنصيب الذي أُعلن في غدير خمّ منذ ربع قرن مضى، وتحقّق مراد النبيّ ولو بعد حين. ولكن، في الوقت نفسه، لا يمكن إنكار أنّ انقسام المجتمع المسلم آنذاك، أضحى جليًّا، وأنّ معاوية قد أطاح بمطالب الشيعة لتولّي قيادة الأمّة السياسيّة والدينيّة، للمرّة الأولى وللأبد، بُعيد تولّيه الحكم وقيام الحكم الأمويّ[1].

وقد أثبت استشهاد الحسين، نجل عليّ والإمام الثالث عند الشيعة، عدم توازن السلطة آنذاك. إذ نصّب معاوية، قُبيل وفاته، ابنه يزيد ليكون خلفًا له، فثار الحسين وأتباعه إثر ذلك. وتشير بعض الأحاديث إلى أنّ الحسين

= Kornrumpf, «**Untersuchungen**», p. 15–21; L. Veccia Vaglieri, «**Alī**», **EI2**, I, p. 383ff.

(1) ويتّضح هذا الأمر أكثر نظرًا إلى ترك الحسن بن عليّ لهذا المطلب. للمزيد، انظر:

Moojan Momen, **An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrine of Twelver Shi'ism**, p. 26-28; Heinz Halm, **Die Schia**, p. 17f.; cf. also the relevant **EI2**, articles about: «**Ḥasan**», III, p. 240–243; L. Veccia Vaglieri, «**Ḥusayn**», III, p. 607-615; eadem, «**Ibn Muldjam**», III, p. 887-890; eadem & «**Mu'āwiya**», VII, p. 263–268; M. Hinds W. Madelung, «**Ḥasan b. 'Alī**», **EIr**, XII, p. 26–28.

وحوالى 72 شخصًا من أصحابه، فقط، خاضوا معركةً أخمدها الأمويّون بيسر، وعلى الفور، على أرض كربلاء، غربيّ الفرات في عام 680م[1]. ولا تزال هذه الواقعة شديدة الأثر في نفوس الشيعة حتّى اليوم. إذ، في عيونهم، تبرهن هذه الحادثة أحقّيّة ادّعاء شرعيّة الشيعة للخلافة، في حين لم يمتلك خصومهم سوى العنف لمجابهة هذه الادّعاءات.

آمن السنّة ـ ولا زالوا كذلك ـ بوجهة نظر مغايرة تمامًا إلى الأحداث التي حصلت في العقود الأولى للتاريخ الإسلاميّ، فباتوا على طرف نقيض مع الشيعة. ولا غرو في أنّ السنّة ـ في ظلّ هذا الفهم التاريخيّ المناقض تمامًا للفهم الشيعيّ ـ كانوا ميّالين إلى الحفاظ على الوضع الراهن (*status quo*) كما هو. فلم يشكّك السنّة في صحّة الوقائع التي حدثت في غدير خمّ، ولم ينكروا، كذلك، الحديث الذي أوردناه سابقًا والذي صدر تخليدًا للمناسبة[2]. لكنّهم رفضوا اعتبار هذه الكلمات تنصيبًا لعليّ للخلافة؛ بل اعتبروه حديثًا يعبّر فيه محمد [ص] عن احترامه لصهره عليّ [ع] الذي أثار تصرّفه في خلال حملته على اليمن، قُبيل ذلك، جدلًا كبيرًا[3]. وعليه، يرى السنّة أنّ انتخاب أبي بكر خليفةً للنبيّ [ص] لم يشكّل

(1) Moojan Momen, **An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrine of Twelver Shi'ism**, p. 28-33; Heinz Halm, **Die Schia**, p. 18–21;

وللمزيد عن التفاسير المعاصرة لصلح الحسن وثورة الحسين، انظر:

Werner Ende, **Arabische Nation und islamische Geschichte**, p. 153-169.

(2) J. Wensinck, Concordance et Indices de la tradition musulmane, VII, p. 334a;

وللمزيد عن الحديثين الآخرين المعتبرين عند السنّة، انظر:

Ibid, I, p. 294a, (**Ḥadīth al-thaqalayn**) and :VI, p. 422a, (Aaron-Moses comparison); also see: Moojan Momen, **An Introduction to Shi'i Islam**, p. 325, notes 7ff.

(3) «**Gadir Kumm**», **EI2,** II, p. 993f.

يرى بعض السنّة أنّ الآية الثالثة من سورة المائدة لم تُنزّل في مناسبة غدير خمّ، بل قبل ذلك بأيّام في عرفات مناسبة حجّة الوداع، للمزيد، انظر: =

أيّ انتهاك للأمر الإلهيّ أو تَعدٍّ عليه، واعتُبرت خلافته شرعيّةً كشرعيّة خلافة عمر وعثمان، على الرغم من الانتقادات التي كيلت لخلافة الأخير، حتّى من السنّة أنفسهم. ويروي المؤرّخون السنّة كذلك أنّ عليًّا [ع] بايع أبا بكر على الفور، بخلاف ما يؤمن به الكتّاب الشيعة.

لكنّ هذا الوصف التاريخيّ المتناقض لم يحل دون شنّ بعض السنّة أحكامًا قاسية بحقّ السلالة التي حكمت بُعيد عهد «الخلفاء الراشدين» الأربع، بما فيهم عليّ بطبيعة الحال. ويصحّ القول إنّ التأريخ السنّيّ لم يُظهر الأمويّين بصورة إيجابية. ومن ثمّ حُسّنت صورتهم في أعمال بعض العلماء السنّة منذ القرن التاسع عشر، فحسب، بتأثير من العلمانيّين وروّاد الفكر القوميّ العربيّ، الذي أذكى العداء للتشيّع بعدّه حالة طارئة على المجتمع الإسلاميّ وسلبيّةً بطبيعتها[1].

لا تهدف هذه الدراسة الموجزة، التي تعرض أبرز القضايا الإشكاليّة التي لا تزال تسعر الضغينة بين السنّة والشيعة، إلى إعادة طرح المجادلات التي جرت بين الفريقين، على مرّ التاريخ، بقالب جديد؛ بل هي محاولة لاختطاط الانطباعات والآراء الأولى حيال المواضيع التي شكّلت، ولا تزال تشكّل، حجر الرحى في هذه المجادلات[2]. ويمكن تصنيف طبيعة

= Rudi Paret, **Der Koran: Kommentar und Konkordanz**, p. 114;

وانظر كذلك: سالم البهنساوي، **الحقائق**، ص33 فصاعدًا.

(1) Werner Ende, **Arabische Nation und islamische Geschichte**, p. 11-30.

(2) Werner Ende, «**Sunniten und Schiiten im 20. Jahrhundert**», p. 189-193;

وللمزيد عن وجهة النظر السنّيّة، انظر: محبّ الدين الخطيب، **الخطوط العريضة**، ص55 إلى 64. وللمزيد عن وجهة النظر الشيعيّة، انظر: محمّد جواد مغنيّة، **الشيعة في الميزان**، ص75 إلى 86؛ عبد الله نعمة، روح **التشيّع**، ص473 إلى 483؛ كاظم حطيط، «**نحو وحدة عقائديّة إسلاميّة**»، **العرفان**، كانون الثاني/ يناير، 1992، ص99 إلى 103؛ آذار/ مارس، 1992، ص29 إلى 35، نيسان، 1992، ص29 إلى 36، أيّار/ مايو، 1992، ص39 إلى 47. =

هذه النقاشات إلى فئتين اثنتين، الأولى هي المجادلات ذات الطبيعة التاريخيّة السياسيّة، وهي ناجمة عن التباين في فهم التاريخ أو متعلّقة بالفهم المغاير لهذا التاريخ، وأخرى تتعلّق بحقل الشريعة الإسلاميّة.

ويُعدّ موضوع الإمامة الأمر الأكثر إثارةً للجدل في الفئة الأولى بلا ريب[1]. تعود معالم العقيدة الإماميّة إلى منتصف القرن الثامن، في عهد الإمام السادس جعفر الصادق [ع] (توفيّ عام 765م)، ومن اسمه تُستقى التسميتان المعهودتان للشيعة: الإماميّة والجعفريّة. ويكمن جوهر الإمامة في اعتقاد مفاده أنّ لكلّ زمان إمامًا يحفظ الأمّة من الضلال. وعليه، تضرب جذور الإمامة، أو التشيّع بحدّ ذاته، في عمق التاريخ إلى ما قبل الإسلام، إذ إنّ نوحًا، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، كانوا من قبل أنبياء وأئمّة على حدٍّ سواء[2]. وفي غدير خمّ أوصى محمّد [ص] إلى عليٍّ [ع] بالإمامة[3]، التي باتت آنذاك مجرّدة من صفات النبوّة، ووصّى كذلك بأن يخلف عليًّا [ع] في ذلك ذرّيّته من نسل فاطمة بنت محمّد [ص][4]، وهؤلاء هم تلك الثلّة التي

(1) W. Madelung, «**Imāma**», **EI2**, III, p. 1163-1169; Moojan Momen, **An Introduction to Shi'i Islam,** 147-160; A.K.S. Lambton, **State and Government in Medieval Islam**, p. 219-241; Tilman Nagel, **Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam**, I, p. 131-277. =

(2) انظر: هذا الكتاب، ص24، الهامش (3).

(3) وللمزيد عن مصطلح «وصيّة»، انظر:

Tilman Nagel, **Rechtleitung und Kalifat-Versuch über eine Grundfrage der islamischen Geschichte**, p. 157-184, esp. 167.

(4) وللمزيد عن دور فاطمة [ع] في فجر التاريخ الإسلاميّ لا سيّما عند الشيعة، انظر:

M. A. Amir Moezzi & J. Calmard, «**Fāṭema**», **EIr**, IX, p. 400-404;

وللمزيد عن اختلاف الأدبيّات الإسلاميّة في تقييمات فاطمة [ع]، انظر:

V. Klemm, «**Die frühe islamische Erzählung von Fatima bint Muhammad: Vom habar zur Legende**», Der Islam, 79, 2002, p. 47-86;

وتجد كذلك دراسة عن التقييمات الشيعيّة الشيعيّة حيال فاطمة [ع]، في:

Stephan Rosiny, «**The Tragedy of Fātima al-Zahrā**».

أصبحت تُدعى بـ«أهل البيت». يستقي الشيعة يقينهم من العبارة التي وردت في الآية 33 من سورة **الأحزاب**، والتي تشير إليهم حصرًا: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾. ففي نظر الشيعة تفضي هذه العبارة، كما الآية 83 من سورة **الصافّات** والآية 23 من سورة **الشورى**، إلى النتيجة ذاتها، إذ تعطي تعريفًا دقيقًا لمصطلح الإمام، أدقّ من التعريف السائد عند أهل السنّة، والذي لا يعدّ بحدّ ذاته متجانسًا[1].

وفي الوقت نفسه، لم تُجمع الدوائر البحثيّة الغربيّة على هذه المسألة الحسّاسة؛ بل كانت مثار جدل بالغ. أشار ويلفرد مادلونغ (W. Madelung) في كتابه الأخير عن خلافة النبيّ [ص]، إلى أنّه في ظلّ الأهمّيّة التي أولاها القرآن لقرابات الأنبياء في ما قبل الإسلام، فمن الطبيعيّ، إذًا، أن تكون عبارة «أهل البيت» ترمي إلى من تربطهم رابطة دم بمحمّد [ص]. فهو يرى أنّ من غير الممكن أن يكون النبيّ [ص] قد «اعتبر أبا بكر خليفته الطبيعيّ الحقّ أو أن يكون راضيًا بخلافته»، ما يجعل تفسيره أقرب إلى وجهة النظر الشيعيّة[2].

---

(1) يعتقد الشيعة أنّ مصطلح «القربى»، الوارد في الآية 23 من سورة الشورى، يشير إلى محمّد [ص]، ويبدو أنّ مفردة «شيعة» في الآية 83 من سورة **الصافّات** ترتبط بالنبيّ إبراهيم [ع]. للمزيد عن تفسير الآيات القرآنيّة، انظر:

Moojan Momen, **An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrine of Twelver Shi'ism**, p. 151-153;

وللمزيد عن مصطلح أهل البيت، انظر:

I. Goldziher et al., **EI2**, I, p. 257f.; Rudi Paret, **Der Koran: Kommentar und Konkordanz**, p. 239f. (to 11, p. 71–73); as well as: I. Goldziher et al., «**Der Plan einer neuen... Koranübersetzung**», in: I. Goldziher et al. (ed.), **Orientalische Studien. Enno Littmann zum 60. Geburtstag**, Leiden, 1935, p. 121-130, esp. 127ff.;

ونعيد تذكير القارئ، ها هنا، بالأحاديث آنفة الذكر المتعلّقة بعليّ [ع].

(2) Wilferd Madelung, **The Succession to Muhammad**, p. 1–27 (quotation on p. 16);

وللمزيد عن الردود الموجّهة إلى هذا الكتاب، انظر: =

وثَمَّة أمران اثنان يثيران اعتراضًا حادًّا في صفوف غير الشيعة، أمّا الأوّل فيتعلّق بحصر الخلافة في نسب الرسول. إذ وفقًا لنظريّة الخلافة عند السنّة، التي تتمحور حول النسب كذلك، على الخليفة أن يكون من القبيلة نفسها التي ينتمي إليها النبيّ [ص]، فيما يؤمن الشيعة الإماميّة بأنّ الإمام يجب أن يكون من صلب الرسول نفسه[1]. وأمّا الأمر الثاني فذو صلة بالصفتين الاثنتين التي يجب على الإمام التحلّي بهما، وهما علم الغيب، وهي صفة ينسبها علم الكلام السنيّ إلى الأنبياء حصرًا، والعصمة، فبها ينجح الإمام في قيادة الأمّة وهدايتها. وما برح النقّاد السنّة يعتبرون ادّعاء نسبة صفات الأنبياء إلى الأئمّة مسيئًا إلى عقيدة التوحيد في الإسلام[2].

ومن الناحية التاريخيّة، لا يمكن الجزم بما تقوله الإماميّة بوجود اثني عشر إمامًا[3]. ثمّ إنّ التشكيك في خلافة إمام ما بُعيد وفاة الإمام الأوّل ظهر

= Yasin Dutton, **Journal of Islamic Studies,** 9, 1998, p. 66–69; A.J. Newman, **Iranian Studies,** 32, 1999, p. 403-405; H. Kennedy, **Journal of the Royal Asiatic Society**, 8, 1998, p. 88f., J.E. Lindsay, **MESA Bulletin,** 31, 1997, p. 166f.; J. Hämeen-Anttila, **Acta Orientalia,** 58, 1997, p. 215-220; M. Jarrar, **al-Abḥath,** 47, 1999, p. 148-150.

(1) Albrecht Noth, «**Früher Islam**», p. 74–78; Andrea M. Farsakh, «**A Comparison of the Sunni Caliphate and the Shi'i Imamate**», p. 75–125.

(2) محبّ الدين الخطيب، **الخطوط العريضة**، ص57 إلى 59. وللمزيد عن العصمة، انظر:

W. Madelung & E. Tyan, **EI2**, IV, p. 182-184;

وللمزيد عن تأليه عليّ والأئمة [ع]، وهو أمر يرفضه الشيعة الاثنى عشريّة رفضًا قاطعًا، انظر:

Heinz Halm, **Die islamische Gnosis**, index **s.v.**, Alī b. Abī Ṭālib;

وللمزيد عن علم الغيب، انظر:

D.B. Macdonald, L. Gardet, **EI2,** II, p. 1025f.;

وللمزيد عن دور الإمام كقائد يعلم بعلم الغيب في التشيّع، انظر:

Josef Van Ess, **Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra**, I, p. 278–285; cf. In: Mohammad Ali Amir Moezzi, **Le guide divin**.

(3) وللمزيد عن شجرة النسب، انظر: =

في غير مرّة. والحال هذه في عام 874، إذ توفيّ الإمام الحسن العسكريّ، وهو الإمام الحادي عشر، من دون أن يترك خليفةً يعرفه القوم، أو على الأقلّ غالبيّة المقرّبين منه. وبعد موجة من الاضطرابات ساد الشرخ بين الناس، واستمرّ، على ما يبدو، حتّى القرن التاسع، بلحاظ أنّه قد ترك خليفةً له، وهو ابن له لم يشتدّ عوده بعد، يُدعى محمّد، وقد غيّبه الله عام وفاة والده. وسيظهر هذا الابن في آخر الزمان باسم المهديّ، أي المخلّص (المهديّ المنتظر)، ليظهر الحقّ على يديه[1].

وعلى الرغم من أنّ التفاسير الشيعيّة التقليديّة ترى أنّ الشرعيّة التي يمكن للسلطة السياسيّة أن تكتسبها في ظلّ غيبة الإمام الثاني عشر تبقى محدودة، فقد اكتسب العلماء الشيعة سلطةً خوّلتهم ملء تلك الهوّة، مضافًا إلى قيادة الأمّة في زمن الغيبة. وتمثّل نظريّة ولاية الفقيه التي طرحها الخمينيّ أوْج هذا الحراك، إذ تمرّس الفكر السياسيّ الشيعيّ، في القرن العشرين، من حيث التحوّل الثوريّ، بكلّ ما تعنيه مفردة ثورة من معنًى[2].

= Heinz Halm, **Die Schia**, p. 37.

(1) Ibid.

وتجد الكثير من الأحاديث الشيعيّة عن علامات ظهور المهديّ في:

Moojan Momen, **An Introduction to Shi'i Islam**, p. 161-171,

(2) Karl-Heinrich Göbel, **Moderne schiitische Politik und Staatsidee nach Taufiq al-Fukaikī**, p. 206-219; Werner Ende, «**Der schiitische Islam**», p. 85-87; see: Mohammad Ali Amir Moezzi, «**Réflexions sur une évolution du Shi'isme duodécimain**; see: Said Amir Arjomand, «**Ideological Revolution in Shi'ism**».

ويبدو أنّ نظريّة الخمينيّ قد أثارت جدلًا كبيرًا، حتّى في صفوف علماء الشيعة أنفسهم، للمزيد، انظر:

Karl-Heinrich Göbel, **Moderne schiitische Politik und Staatsidee nach Taufiq al-Fukaikī**, p. 128-137; cf. in general A.A. Sachedina, **The Just Ruler (al-ṣulṭān al-'ādil) in Shi'ite Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence**, New York, Oxford, 1988; on inner-Shiite criticism in particular, cf.; M. Ourghi, «**Shiite Criticism of** =

وعلى الرغم من أنّ فكرة المخلّص معروفة، كذلك، عند الإسلام السنيّ[1]، فإنّ إيمان الشيعة بالمخلّص ما برح موضع نقد سنيّ، نقد ممهور، غالبًا، بشيء من التهكّم.

وعليه، لا غرو في أنّ تقييم كلٍّ من الشيعة والسنّة لتصرّفات صحابة الرسول [ص] يختلفان اختلافًا جذريًا. إذ يرى الشيعة أنّ الأغلبيّة الساحقة من الصحابة في السقيفة، ولاحقًا كذلك، عزفوا عن مساندة عليّ [ع] لخلافة النبيّ [ص]، وأنّ كثيرًا منهم، على غرار عائشة، اضطلعوا في شنّ خلاف مفتوح معه. وبفعلتهم هذه، كما يعتقد الشيعة، انحرفوا، بلا ريب، عن الإسلام، وانضمّوا إلى صفوفِ المنافقين والطواغيت المذكورين في القرآن[2]. ولا يقبل الشيعة خلافة أبي بكر، وعمر، وعثمان، ويرون ولايتهم اغتصابًا للسلطة؛ ذلك أنّهم رفضوا التسليم للأمر الإلهيّ[3].

= **the welayat-e faqih»**, **Asiatische Studien**, forthcoming.

(1) W. Madelung. «**al-Mahdī**». **EI2**. V. p1230–1238.

حتّى إنّ بعض السنّة الذين اجتاحوا الحرم في مكّة عام 1979 ادّعوا أنّ المهديّ هو محمّد القحطاني وهو عضو منهم، للمزيد، انظر:

J. Reissner, «**Die Besetzung der großen Moschee in Mekka...**», **Orient** 21, 1980, p. 194–203, on 197, as well as: J.A. Kechichian, «**Islamic revivalism and Change in Saudi Arabia. Juhayman al-'Utaybi's Letters' to the Saudi People**», *MW*, **80**, 1990, p. 1–16, on 15.

(2) R. Koebert, «**Das koranische «Ṭāgūt»**», in: R. Paret (ed.): **Der Koran**, Darmstadt 1975, p. 281f.

(3) ومن هنا نشأت مفردة «الرافضة»، وهي مفردة كان يناط الشيعة بها في البداية، ومن ثمّ أصبحت شتيمةً في فم أندادهم، للمزيد، انظر:

W. Montgomery Watt, «**The Rāfiḍites: a Preliminary Study**», **Oriens**, 16, 1963, p. 110–121; E. Kohlberg, «**The Term «Rāfiḍa» in Imāmī Shī'ī Usage**», **JAOS**, 99, 1979, p. 677–679; E. Kohlberg, «**al-Rāfiḍa**», **EI2**, VIII, p. 386-389;

وللمزيد عن الخلاف المعاصر على هذا المصطلح، انظر: رشيد رضا، **السنّة والشيعة والوهابيّة والرافضة**.

وأضحت البراءة من الصحابة تقليدًا متعارفًا عليه عند بعض الشيعة لقرون عدّة[1]. وعلى الرغم من مساعي المرجعيّات الشيعيّة المعاصرة إلى نبذ التعبير عن هذا الشعور ولجمه، لم تختفِ هذه الظاهرة كلّيًا حتّى في أيّامنا هذه. إذ قبل عام 1979 كانت بعض شرائح الشعب الإيرانيّ تحتفل بيوم مقتل عمر[2]. أمّا على الصعيد السنّيّ، فيرى محبّ الدين الخطيب أنّ الحركة السلفيّة المتشدّدة اعتبرت الدفاع عن صحابة الأنبياء جميعًا حجر زاوية لمذهبهم، وبالتالي حملت على الشيعة بسبب موقفهم العدائيّ من الصحابة. ولم يُردم هذا الشرخ الهائل، الناجم عن هذا الاختلاف نفسه، بين الطرفين في القرن العشرين.

ثمّة ارتباط وثيق بين التقييمات المختلفة لأعلام تاريخ الفجر الإسلاميّ وبين وجهات النظر المتباينة حول الأحاديث التي يروونها. فالشيعة ترفض جزءًا كبيرًا من الأحاديث المرويّة عند أهل السنّة، فيما ينكر السنّة أحاديث أئمّة الشيعة. ولا يزال الفريقان، إلى يومنا هذا، يلقيان خطبًا لاذعةً يتهجّم فيها كلٌّ منهما على الآخر، بغية «إثبات» زيف أحاديث خصمه[3].

---

(1) See: Kohlberg, «**Some Imāmī Shī'ī Views on the ṣaḥābah**»; See: Kohlberg, «**Barā'a in Shī'ī Doctrine**», esp. 147ff.; see: I. Goldziher, «**Spottnamen der ersten Chalifen bei den Schi'iten**», *WZKM*, **15, 1901**, p. 321–34 (reprinted in: idem, **Gesammelte Schriften**, Hildesheim, 1967, IV, p. 295–308); Stewart, «**Popular Shiism**», p. 45–52;

وللمزيد عن انتعاش هذه العادات في العصر الصفويّ، انظر: هذا الكتاب، ص49. ويظهر التحوّل في التفسير السنيّ المعاصر مع عمر رضا كحّالة الذي خصّص لعائشة صفحات أكثر من تلك التي خصّصها لفاطمة بخمس أضعاف، في: **أعلام النساء من عالمي العرب والإسلام**، دمشق، 1378/ 1959، ج3، ص9 إلى 131؛ ج4، ص108 إلى 132.

(2) Buchta, **Die iranische Schia**, p71–74;

وللمزيد عن النقاش الشيعيّ المعاصر في هذا الصدد، انظر: رسول جعفريان، **كزارش از كتاب تحفه ى فيروزيه ى به جهات سدّ سلطان حسينى از ميرزا عبد الله تبريزى اصفهانى** افندى، أصفهان، 1420/ 2000، ص77 إلى 86.

(3) Kohlberg, «**al-uṣūul al-arba'u-mi'ah**», JSAI **10**, 1987, p. 128–166; Falaturi, «**Die Zwölfer- Schia**», p. 64-71; Ende, «**Der schiitische Islam**», p. 78–82.

وتبقى الأسئلة ذات الطبيعة الكلاميّة الخاصّة، على غرار إمكانيّة رؤية الله، وإلى أي حدّ مثلا[1]، ثانويةً، لا باب واسع لها في النقاش الإسلاميّ-الإسلاميّ، ويختلف الوضع كلّ اختلاف على صعيد التديّن «الشعبيّ»، ولا سيّما من منظار التشيّع. فقد ولّد استشهاد الحسين، ثالث الأئمّة، في يوم عاشوراء سنة 61 للهجرة (10 تشرين الأوّل/ أكتوبر عام 680) شعائر تعزية ذات زخم رمزيّ جسيم في الجموع المؤمنة. وتعدّ الشعائر الحسينية من أكثر ممارسات الشيعة لفتًا للنظر، وقد تحدّث عنها المراقبون الأوروبّيون مرارًا بمشاعر ملؤها الافتتان والاضطراب في آن[2]. ففي العشر الأوائل من شهر محرّم من كلّ عام يُظهر الشيعة أسًى بالغًا وحزنًا عميقًا، إذ يُعاد ذكر أحداث كربلاء في مجالس التعزية، ويصل هذا الأسى إلى أوجه في مواكب اللطم والضرب بالسلاسل[3]. والجدير ذكره أنّه بسبب هذه الشعائر غالبًا ما تندلع صدامات مذهبيّة، من حين إلى آخر، في المناطق المختلطة بين

(1) يرفض الشيعة هذا الأمر رفضًا قاطعًا ولكن يؤمن به بعض السنّة، لا سيّما في الآخرة، للمزيد انظر: عبد الحسين شرف الدين، **كلمة حول الرؤية**، صيدا، 1371/ 1952؛ انظر كذلك:

G. Vajda, «Le problème de la vision de Dieu (ru'ya) d'après quelques auteurs Shî'ites duodécimains», in: **Le Shî'isme imâmite. Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968)**, Paris, 1970, p. 31-54.

(2) Heinz Halm. **Der schiitische Islam**. p53-97;

وقد دوّن الكاتب الإنكليزيّ روديارد كيبلينغ (R. Kipling) مشاهداته لمواكب العزاء في شهر محرّم في لاهور، في باكستان، في قصّة قصيرة بعنوان:

«**On the City Wall**» (printed in his collection of stories: **Soldiers Three: The Story of the Gadsbys Black & White**, London, 1965, p. 322-355); cf. in this regard Pinault: **The Shiites**, p. 66-72.

(3) Moojan Momen, **An Introduction to Shi'i Islam**, p. 238-244, esp. the illustrations after 242; cf. in general: Heinz Halm, **Die Schia**, p. 177-185 and the literature mentioned therein (p.183ff.), and also more recently Pinault: Heinz Halm & Y. Nakash, **The Shiites**, «**An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of «Āshūrā»»**, *WI*, **33**, 1993, p. 161-181; for background of the «āshūrā day» as a day of fasting, cf; S. Bashear, «**Āshūrā, an Early Muslim Fast**», *ZDMGK*, **141**, 1991, p. 281-316.

السنّة والشيعة -على غرار شبه القارّة الهنديّة-، مدفوعة بالحميّة المذهبيّة. ويمكن استغلال حساسيّة مجالس محرّم كأداة سياسيّة. إذ قد يُفسّر قيام الحسين على يزيد على أنّها معارضة قد يشنّها الشيعة ضدّ أيّ حكومة يعتبرها الشيعة أنفسهم معادية لهم أو يعتبرونها غير عادلة، كما إنّ حُمّى الثورة التي عصفت بإيران، ما بين عامي 1978 و1979، أظهرت مدى إمكانيّة تأثير هذا اللون من شعائر فجر التاريخ الإسلاميّ على الأمّة[1]. وقد يكون هذا العامل عاملًا محوريًّا في إحجام علماء الشيعة عن تغيير هذا الجانب الجوهريّ في فهم الذات عند الشيعة، وعن إعادة رسم هذه الجنبة من الشعائر بالذات من منظار معاصر[2]، على الرغم من بعض الردود الشيعيّة المتفرّقة التي تنتقد شعائر من قبيل اللطم[3].

تعدّ زيارة العتبات المقدّسة أمرًا دينيًّا عند الشيعة، لا زيارة أضرحة الأئمّة الأحد عشر -الذين، بنظر كثير من الشيعة، قد قُتلوا على أيدي أعدائهم السنّة- فحسب؛ بل حتّى أضرحة ذريّاتهم، الذين لا يحصون عددًا، أضحت موضع تقديس وباتت قبلةً للزوّار. وقد شُيّدت الحوزات، في قم ومشهد، مضافًا إلى العتبات المقدّسة في العراق: (النجف، وكربلاء، والكاظميّة، وسامرّاء) حول المراقد إيّاها. وزد على ذلك أنّ دفن أربعة

(1) Cf. H.G. Kippenberg, «**Jeder Tag Ashura, jedes Grab Kerbela: Zur Ritualisierung der Straßenkämpfe im Iran**», in: K. Greussing & J.H. Grevemeyer (eds.), **Religion und Politik im Iran**, Frankfurt, 1981, p. 217-56; Elias Canetti also emphasizes the relevance of the Muḥarram celebrations for the impact of Shiism on the masses: **Masse und Macht**, Frankfurt, 1992, 11960, p. 162-172.

(2) اضطلعت الحكومة الإيرانيّة بمحاولة محدودة، عام 1994، كي تمنع التعذيب الجسديّ في هذه الشعائر، للمزيد، انظر:

Wilfried Buchta, **Die iranische Schia**, p. 287-292.

(3) See : Ende, «The Flagellations of Muḥarram»; Mervin, **Un réformisme chiite**, p. 229-274.

أئمّة[1] من أحد عشر إمامًا في روضة البقيع في المدينة المنوّرة، الواقعة الآن تحت حكم الوهابيّين المعادين للشيعة، زاد حدّة الشجار، جرّاء الحرارة التي يبديها الشيعة عند أضرحة الأئمّة حتّى يومنا هذا[2].

أمّا المسألة الأخيرة التي تُوسع الخلاف بين المذهبين، والتي يمكن وسمها بـ«التاريخيّة»، فهي التقيّة. فالتقيّة التي تسمح للمؤمنين إخفاء إيمانهم، كلّه أو بعضه، بغية درء الخطر عن أنفسهم غير منحصرة بالإسلام. وهي، في الإسلام نفسه، لا تنحصر بالتشيّع فحسب[3]. بيد أنّ نشوء هؤلاء الشيعة، وكذا تطوّرهم، في بيئة سنّيّة معادية لهم جعل العلماء الشيعة

---

(1) وهم الحسن بن عليّ [ع] وهو الإمام الثاني، وعليّ زين العابدين [ع] وهو الإمام الرابع، ومحمّد الباقر [ع] وهو الإمام الخامس، وجعفر الصادق [ع] وهو الإمام السادس، مضافًا إلى ابنة الرسول فاطمة [ع].

(2) See the articles: H. Algar, «**Atabāt**», **EI2**, S, p. 93–95; **EIr**, II, p. 902–904; A.J. Wensinck, A.S. Bazmee Ansari, «**Baḳī' al-Gharḳad**», **EI2**, I, p. 957f.;

ومن وجهة نظر شيعيّة، انظر: جعفر الخليلي، **موسوعة العتبات المقدّسة**، وهي مؤلّفة من 12 مجلّدًا. وللمزيد عن البقيع والمراقد الأخرى، انظر: محمّد باقر النجفي، **مدينه شناسى**، كولونيا، 1364هـ.ش/ 1985م، ص319 إلى 435. وانظر: شريف رازي، **گنجينه اى دانشمندان**، ج8، ص50 إلى 66. يؤكّد يتزهاك نقش (Y. Nakash) على أهمّيّة هذه الزيارات في بناء الهويّة الشيعيّة. للمزيد، انظر:

Y. Naksh, «**The Visitation of the Shrines of the Imams and the Shi'i Mujtahids in Early Twentieth Century**», *SI*, **81**, 1995, p. 153-164.

كما إنّ لهذه الأماكن جاذبيّة خاصّة، تدفع المؤمنين إلى ما يسمّونه المجاورة، وهي فترة يقضيها المؤمنون في جوار هذه المراقد، إمّا للدراسة أو لعيش حياة استاتيقيّة، للمزيد، انظر:

W. Ende, «**Mudjāwir**», **EI2**, VII, 293f.; see also: H. Algar & p. Varjāvand, «**Emāmzāda**», **EIr**, VII, p. 395-412.

(3) H.G. Kippenberg, «**Ketmān: zur Maxime der Verstellung in der antiken und frühislamischen Religionsgeschichte**», in: J.W. Henten et al. (eds.), **Tradition in Jewish and Early Christian Literature. Essays in Honour of J.C.H. Lebram**, Leiden, 1986, p. 172–183. For the Sunnis, **taqiyya**—primarily in dealing with non-Muslims—played a relatively marginal role (cf. Koran 3, 28).

يحسنون استخدام هذا المبدإ، ولاسيّما بالرجوع إلى الآية 106 من سورة **النحل**، وإلى أحاديث منسوبة إلى الأئمّة [ع]، ما منح السنّة أرضيّةً مناسبةً للنظر بريبية إلى أيّ أمر يدّعيه الشيعة، وإن لم يكن من المسائل المذهبيّة، كما لا يزالون يتجاهلون أيّ تفسير حديثٍ للتقية، على غرار رفض الخمينيّ لها تأييدًا للجهاد، حيث اعتبروه تقيّةً في حدّ ذاته[1].

ومع غض الطرف عن الخصومات التي تطوّرت عبر الزمن والتي لا تزال تطفو على السطح في المعترك السياسيّ إلى يومنا هذا، لننظر في عدد من المسائل المتنازع عليها في حقل الفقه الإسلاميّ الشاسع. ولا بدّ من القول، ها هنا، إنّ عددًا قليلًا من هذه المسائل يحظى بتلك الأهمّيّة التي تولى للمواضيع التي شُرِحت أعلاه[2]. زد على ذلك أنّ ما من مسألة من هذه المسائل متعلّقة، بأيّ شكل من الأشكال، بأركان الإسلام الخمسة.

بيد أنّ الاستثناء يثبت القاعدة، إذ ثمّة مائزَان جوهريّان اثنَان في **العبادات**، أي الأحكام التي تحكم علاقة المؤمن بالله، وبالتالي، تمثّل التطبيق العمليّ لأركان الدين. الأوّل متعلّق بالأذان. فمن المتعارف عليه، في المناطق الشيعيّة، إتباع الشهادتين الأولى والثانية، في أثناء رفع الأذان،

---

(1) See: Kohlberg, «**Taqiyya in Shi'i Theology and Religion**»; See: Meyer, «**Anlaß und Anwendungsbereich der taqiyya**»; for the social-historical background of **taqiyya** in general, cf. H.G. Kippenberg, **Die vorderasiatischen Erlöserreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft**, Frankfurt, M, 1991, p. 426–483; for Khomeyni's attitude, see: Karl-Heinrich Göbel, **Moderne schiitische Politik und Staatsidee nach Taufīq al-Fukaikī**, p. 176–184.

(2) ثمّ فروقات واسعة بين المذهبين في خصوص بعض المسائل الفقهيّة، من قبيل نظام التوريث وإلى غير ذلك. فعلى سبيل المثال يرفض الشيعة اعتبار القياس كمكوّن من أصل الفقه، ويمنحون العقل قيمةً أعلى، للمزيد انظر:

Harald Löschner, **Die dogmatischen Grundlagen**, p. 149–194. On the question of «**ijtihād**» in the modern ecumenical discussion, see below, p. 220-222 & 234f. =

بشهادة ثالثة مفادها أنّ عليًّا وليّ الله. وعلى الرغم من أنّ بعض فقهاء الشيعة حاولوا، بين الفينة والأخرى، نفي هذه العادة واعتبارها من المعتقدات الشعبيّة أو من البدع، فما برحت مستمرّة إلى يومنا هذا[1].

أمّا الثاني، فيتعلّق بدقائق الطهارة المطلوبة لإقامة الصلاة، على سبيل جواز انتعال الحذاء في أثناء الوضوء من دون بطلانه عن طريق المسح على الخفّين في حالات خاصّة. إذ تحظى هذه العادة بقبول غالبيّة السنّة، غير أنّ الشيعة يرفضونها تمامًا. وما قد يعتقده المطّلع المحايد تُرّهات، بقي من منظار الأدب الإسلاميّ الدينيّ الجدالي محور خلاف هامّ على مدى عقود، وأفضى تدريجًا إلى صدامات دامية مطلع القرن العشرين في بلاد الشام[2]. وقد بقيت هذه المسألة، باعتبارها فرعًا من فروع طقوس الطهارة، تستقطب اهتمام الفقهاء، ولم يغب هذا الأمر عن الفتاوى المعاصرة[3].

ويُعدّ الخلاف بين السنّة والشيعة على زواج المتعة موردًا للنقد اللاذع أكثر من الموضوعات الآنفة الذكر، ولا تزال هذه المسألة تبرز فعليًّا في

---

(1) Falaturi, «**Die Zwölfer-Schia**», p. 77f.; Ende, «**Erfolg und Scheitern**», p. 125ff.; cf. J. Eliash, «**On the Genesis and Development of the Twelver-Shī'ī Three-tenet Shahādah**», **Der Islam**, 47, 1971, p. 265-272. =

(2) مجلّة **المنار**، نيسان، أبريل، 1901، ص116. وقد تناول محمّد حسين آل كاشف الغطاء الطهارة (لا سيّما المسح، والغسل، والوضوء) من حيث اختلافها بين السنّة والشيعة في خطبة له في مؤتمر القدس، للمزيد، انظر: **الكتب التاريخيّة**، ص7. وللمزيد عن ردود محمّد حسين شرف الدين، انظر له: **الأجوبة**، ص110 إلى 118. وانظر: نجم الدين العسكري، **الوضوء في الكتاب والسنّة**، «**المسح على الأرجل أو غسلها في الوضوء**»، ص125 إلى 160. وانظر: **العرفان**، آذار/ مارس، 1949، ص229 إلى 237، ونيسان/ أبريل، 1949، ص340 إلى 347. وانظر كذلك: عاطف سلام، **فقهيّات**، ص29 إلى 51؛ انظر: «**المسح على الخفّين**»، في: Ch. Pellat, **EI2,** VI, 709f. as well as Rudi Paret, **Konkordanz**, p. 115-117 (on Koran 5, 6).

(3) للمزيد، انظر: يوسف القرضاوي، **فتاوى معاصرة**، بيروت، 2000، ج1، ص221 فصاعدًا؛ انظر: محمّد بن صالح عثماني، **رسائل وفتاوى في المسح على الخفّين والتيمّم**، الرياض، 1996_1997، ص23 إلى 63.

المناظرات المعاصرة بين الطرفين. ترتبط هذه المسألة، ولو بطريقة غير مباشرة، كذلك، بالتقييم المتباين للتاريخ. ففي حين لا يزال الشيعة يعتبرون أنّ زواج المتعة أمر جائز، يعتقد أهل السنّة أنّ الرسول نفسه ولاحقًا عُمَر قد أباحا هذه المسألة في البداية، ومن ثمّ تراجعا عن تجويزها. ويعتقد السنّة أنّ زواج المتعة ضرب من ضروب البغاء[1]. ولا يعني هذا أنّ أهل السنّة، في الواقع، لم يحيدوا يومًا عن الضوابط الشرعيّة، فقد أثبت المراقبون الأوروبيّون حصول ممارسة زواج المتعة في السلطنة العثمانيّة في غضون القرنيْن السادس عشر والسابع عشر -ويبدو أنّه كان يُدعى كيبن (Kebin)-، وفي مكّة كذلك في القرن التاسع عشر[2]. وحتّى هذا اليوم، جرت محاولات فرديّة لإعادة النظر في حرمة زواج المتعة، ولاسيّما بالنظر إلى حال المسلمين -أي الرجال منهم- في المهجر[3].

وفي الختام يجب أن نخصّ القرآن نفسه بالذكر. فعلى عكس المتوقّع، لم يشهد التاريخ الإسلاميّ يومًا إجماعًا عامًّا على أصالة القرآن الكريم

---

(1) See: Ende, «**Ehe auf Zeit**»;

وثمّ أعمال معاصرة على غرار، عليّ حسين السائح، **الأصل في الأشياء الإباحة ولكن المتعة حرام**، 1408/ 1988؛ مرتضى العسكري، **معالم المدرستين**، ج2، ص242 إلى 280. وانظر: فرج فودة، **زواج المتعة**. وانظر كذلك: محمد ولوجردى، **ازدواج موقّت**.

cf. for the general background, A. Gribetz, **Strange Bedfellows: mut'at al-nisā' and mut'at al-ḥajj: A Study Based on Sunnī and Shī'ī sources of tafsir, ḥadīth and fiqh**, Berlin, 1994, and for the contemporary situation S. Haeri, **Law of Desire: Temporary Marriage in Shī'ī Islam**, Syracuse, 1989; a characteristic example of its significance today is highlighted by C. Erck, «**Anstandhäuser und Ehen auf Zeit**», **Neue Zürcher Zeitung**, Nov. 2, 2002, p. 61.

(2) C. Imber, «**Guillaume Postel on Temporary Marriage**», in: S. Prätor & Ch.K. Neumann (eds.), **Frauen, Bilder und Gelehrte...: Festschrift for Hans Georg Majer**, Istanbul, 2002, p. 179-183; C. Snouck Hurgronje, **Mekka in the Latter Part of the 19th Century...**, Leiden, & London, 1931, p. 124f.

(3) انظر: هذا الكتاب، ص286.

وكماله. إذ يعتبر أهل السنّة أنّ المصحف الذي جمعه عثمان لا يرقى إليه شكّ[1]، غير أنّ الشيعة لم يتوانوا قبل هذا الوقت عن اتّهام أهل السنّة بتحريف **القرآن**. وتحتوي مجلّدات الأحاديث القديمة وتفاسيرها إشارات وتلميحات كثيرة، أو قل: مراجع صريحة في هذا الخصوص. ويعتبر أصحاب هذا الاعتقاد أنّ أهل السنّة الذين جمعوا نسخة عثمان حذفوا تلك المقاطع التي تجزم، بشكل لا لبس فيه، بتنصيب عليّ خليفةً للرسول.

وأفضى النقد العقلانيّ الموجّه إلى التراث والأحاديث التي برزت بُعيد غيبة الإمام الثاني عشر إلى خبوّ جذوة هذه القضيّة الحسّاسة ولو إلى حين[2]. ولكن، مع ظهور مدرسة الفكر الأخباريّ الأصوليّ مجدّدًا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، أُحيي هذا الاتهام القديم ثانيةً، لكن بشكل لافت هذه المرّة. ففي العصر الصفويّ كان الاعتقاد بتحريف **القرآن** أمرًا مسلّمًا به في كثير من تفاسير القرآن والكتب الفقهية. وحتّى انتصار الأصوليّين الأخير على أندادهم لم يضع حدًّا لهذه الرؤية. وفي نهاية القرن التاسع عشر، قدّم العالم الإيرانيّ حسين بن محمّد تقي النوري الطبرسي حججًا دامغةً ومثيرة للاهتمام في حقّ هذا الاعتقاد القديم، وقد وضعها في كتابه الذي سمّاه خصّيصًا «فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب ربّ الأرباب». وعلى الرغم من أنّ السواد الأعظم من علماء الشيعة، في القرن

(1) T. Nagel: **The Koran**, Munich, 2, 1991, p. 15–34; cf. also Noth, «**Früher Islam**», p. 81 (with note 222, p. 600); H. Motzki, «**The Collection of the Qur'ān: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments**», Der Islam, 78, 2001, p. 1–34; K.-H. Ohlig, **Weltreligion Islam: Eine Einführung**, Mainz, 2000, p. 42–92; J. Burton, «**The Collection of the Qur'ān**», **EQ** I, p. 351–361.

(2) وقد لخّص أمير معزّي هذه النقاشات، في:

Le guide divin, p. 200–227; See: Kohlberg, «**Qur'ān**»; H. Lazarus-Yafeh, the articles «**Taḥrīf**», **EI2**, X, p. 111f. is nearly exclusively restricted to the Muslim (also from the Sunni side) reproach against Jews and Christians for having falsified the revealed scriptures prior to the Koran.

العشرين، نأوا بأنفسهم، كلّيًا، عن النوري، وحاولوا الالتفاف حول تأويل النصّ الذي بين أيديهم، فإنّ المجادلين السنّة جعلوا من هذه القضيّة محورًا لمناظراتهم المعاصرة[1].

---

(1) وللمزيد عن الطبرسي (1838ـ1902)، انظر:

D. MacEoin, **EI2**, X, p. 41;

وانظر كذلك: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج2، ص257ـ258؛ انظر: محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر والأدب في النجف**، ج3، ص130ـ131. وانظر: آغا بزرگ الطهراني، **طبقات أعيان الشيعة**، ج1، ص543 إلى 555؛ **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج16، ص231. وانظر كذلك:

GAL SII, 832; for a general survey of the debate since the Safavid period cf. Brunner, **Die Schia und die Koranfälschung**, p. 39-69 on al-Tabrisi; Brunner, «**La question de la falsification du Coran**».

الفصل الأوّل

المحاولات الأولى الرامية إلى فضّ النزاع

ما برح الخلاف القائم بين السّنة والشيعة أعمق من مجرّد نقاشٍ أكاديميٍّ يقتصر على المشاحنات الكلاميّة، تارةً، والدفاعيّة (apologetic)، أخرى. ففي بعض الأحيـان، مثّل هـذا الخلاف معضلةً حقيقيّةً وجـوديّـةً لدى الأشخاص المتأثّرين بها (affected population). عندما وطأت قدم ابن بطّوطة، الرّحالة المسلم ذي الشهرة التي لا تضاهيها شهرة أيّ رحّالة مسلم آخر، ترابَ أصفهان في آذار، مارس، من العام 1327، ألفى المدينة و«قد خَرُب أكثرها». ويعزى سبب انتقائه ألفاظًا كهذه إلى الفتنة التي كانت بين أهل السنّة والروافض، «وهي متّصلة بينهم حتّى الآن، فلا يزالون في قتال»[1]. وتظهر تقارير أخرى، عصيّة على الإحصاء، الطابعَ الغريبَ الذي صبغ تلك الخلافات[2].

---

(1) **رحلة ابن بطوطة**، ترجمة وتحقيق: طلال حرب، بيروت، 1407/ 1987K ص214. وللمزيد عن التسلسل الزمني لرحلات ابن بطوطة، انظر:

I. Hrbek, «**The Chronology of Ibn Baṭṭūṭa's Travels**», Archiv Orientální, 30, 1962, p.409–486, on 431ff.

وللمزيد عن لفظ «**الرّافضة**»، انظر: هذا الكتاب، ص35.

(2) ثمّ مزيد من الأمثلة، في:

T. Nagel: **Die Festung des Glaubens**..., Munich, 1988, p.50ff. =

وإلى ذلك، لم يرتدع المتكلّمون من كلا الفريقين عن حشد جهودهم بغية فضح أفكار أندادهم في المعسكر الآخر، ونعتها بالبدعة والانحراف عن «الإسلام الحقّ» بحسب اعتقاد كلٍّ منهم. ففي الوقت الذي كان يجوب فيه ابن بطّوطة العالَمَ المعروف بالنسبة إليه، علت مشاحنة حادّة بين رمزين بارزين في تاريخ الفكر الإسلاميّ، وكفى بهذا المثل، ملخّصًا أهمّ أمثال التاريخ الإسلاميّ. إذ كتب جمال الدين الحسن بن مُطهّر الحلّي، المعروف بالعلّامة، وهو عالم من الحلّة التي تقع على منتصف ضفّة نهر الفرات، رسالةً مختصرة، ولكن حظيت بشهرة واسعة، بعنوان «منهاج الكرامة في معرفة الإمامة»[1]، في معرض دفاعه عن معتقد الشيعة الإماميّة. فيما ردّ نظيره، تقي الدين أحمد ابن تيميّة، الذي لا يقلّ عنه شأنًا، على كتابه ذاك بكتاب عنوانه «منهاج السّنة النبوية»، «الذي يشكّل إحدى أهمّ المساهمات في التراث السنّي المناهض للشيعة»[2]. والجدير ذكره أنّ هذين الكتابين طُبعا لمرّات عدّة مذ صدورهما، ما أدّى إلى تداولهما بكثرة في الدول الإسلاميّة إلى

= وانظر كذلك: هاشم الدفتر دار المدني ومحمّد عليّ الزعبي، **الإسلام بين السّنة والشيعة**، ج1، ص46-53. وانظر دراسة الحالة في:

M. Heidari-Abkenar, **Die ideologische und politische Konfrontation Schia-Sunna am Beispiel der Stadt Rey des 10-12. Jahrhunderts n. Chr.**, Ph.D. Diss. Cologne 1992.

(1) Laoust, Schismes, p.301-307; Laoust, «**La critique du sunnisme dans la doctrine d'al Ḥilli**», *REI* 34, 1966, p.35-60;

وللمزيد عن العلّامة الحلّي (1250-1325)، انظر:

S. Schmidtke, The Theology of al-AllāMA, al-Ḥillī (726, 1325), Berlin, 1991; S. Schmidtke, **EIr,** XII, p.164-169.

(2) Laoust, **Essai**, 97; cf ; Laoust, **Schismes**, p.266-273;

وللمزيد عن ابن تيميّة (1263-1328)، انظر:

Laoust, Essay.

وللمزيد عن المناظرات المشتركة، انظر:

M. Mazzaoui, **The Origins of the Ṣafawids. Shī'ism, Ṣufism and the Gulāt**, Wiesbaden, 1972, p.27-34.

يومنا هذا. وقد أطال هذان الكتابان الجدال الذي أخذ يستشري، بلا هوادة، في القرن العشرين، كما أفضيا إلى بروز ردود جديدة[1].

لكن من غير الحكمة أن نحصر علاقة السنّة والشيعة بالمناظرات الكلاميّة والصراعات الدامية. فعلى مرّ قرنين من الزمن عقب الغزو المغوليّ في القرن الثالث عشر، اتّسمت تلك الحقبة في إيران في ظلّ حكم الإيلخانيّين، وخلفائهم التيموريّين، بالنزعة التوفيقيّة (syncretism) القريبة، بعض الشيء، من ما يمكن أن يُعتبر تسامحًا دينيًّا[2]. خمّرت هذه البيئة الظروفَ لتربّع سلطة جديدة على العرش لم تثبت أهمّيتها العظمى في تطوير الداخل الشيعيّ فحسب؛ بل عمدت إلى تفعيل علاقات الشيعة مع السنّة بأسس جديدة كليًّا، إن هم إلّا الصفويّون.

لقد شكّل تولّي الصفويّين السلطة تحت لواء الشاه إسماعيل عقب غزو تبريز عام 1501 لبنةً أساس في التاريخ الإسلاميّ، على الرغم من أنّ بعض الباحثين المعاصرين لم يعيروا كثير بال لأهمّيّة هذه الحادثة. وتبنّت الطريقة الدرويشيّة، السنّيّة الأصل التي نشأت في القرن الثالث عشر، تدريجيًّا مواقف شيعيّة متطرّفة[3]. تسنّم الصفويّين الحكم يعني اعتماد

(1) W. Ende, **Arabische Nation**, p.115;

وانظر كذلك: صالح الورداني، **المناظرات**، ص101_641.

(2) U. Haarmann, «**Staat und Religion in Transoxanien im frühen 16: Jahrhundert**», *ZDMG* **124**, 1974, p.332–369, on 349;

وللاطّلاع على خلفيّة الحادثة، انظر:

Hans Robert Roemer, **Persien auf dem Weg in die Neuzeit**, p.160–163,

وانظر أيضًا الكتاب المسهب بقلم:

M. Gronke, **Derwische im Vorhof der Macht. Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Nordwestirans im 13. und 14. Jahrhundert**, Stuttgart, 1993.

(3) وعن تطوّر هذه الطريقة قبل عام 1501، انظر:

= M. Mazzaoui, **The Origins of the Şafawids: Shī'ism, Şufism and the**

التشيّع تلقائيًا، مذهبًا رسميًّا، ولكن لا على مستوى العامّة، فإيران في غرّة القرن السادس عشر كانت بلدًا ذا أغلبيّة سنّية، وبقيت على هذه الحال على مرّ عقود عدّة[1]. وفي ظل الحكومة الجديدة نجح علماء الشيعة الإماميّة في إعادة رصّ صفوفهم للمرّة الأولى في تاريخهم، دون خشية ظلم الحكّام السنّة.

في المقابل، تزامن توحيد التّشيّع مع صراع شديد ضدّ أيّ شكلّ من أشكال الإسلام يرتدي غير لباس التّشيّع، ولاسيّما التسنّن، وضدّ كلّ ما له علاقة بالصوفيّة[2]، ما خلا سلالة الصفويّين. ما آل إلى توثيق العلاقات مع الإسلام السنّي بشكل ملحوظ. وما إن تسلّم الصفويّون الحكم حتّى أمروا بالطعن في شرعيّة الخلفاء الثلاث الأوائل، في العلن، وقتل كلّ من يأبى

= **Gulāt**, Wiesbaden, 1972, p.27–34; M. Gronke, **Derwische im Vorhof der Macht. Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Nordwestirans im 13. und 14. Jahrhundert**, Stuttgart, 1993.

ولكن لا يزال القائد الشيعيّ «الفعليّ» لهذه الطريقة، في الحقيقة، مجهولًا. ويؤكّد هانس روبرت رومر (H. R. Roemer) أن لا أرضيّة تدعو إلى افتراض أنّ ما من صفويٍّ قد احتضن التشيّع قبل شاه إسماعيل الأوّل. للمزيد، انظر:

H. R. Roemer, **Persien auf dem Weg in die Neuzeit**, p.225ff.

وشهدت طرق صوفيّة أخرى، بين الفينة والفينة، تحوّلًا مماثلًا. وللمزيد عن تحوّل الطريقة الكبرويّة، مثلًا، انظر:

Enayat, **Modern Islamic Political Thought**, p.37–39, **EI2**, V, p.300f; **H. Algar & M. Molé, «Les Kubrawīya entre sunnisme et shiisme au huitième et neuvième siècles de l'hégire»**, *REI* 29, 1961, p.61–142.

(1) A.J. Newman, «**The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran: Arab Shiite Opposition to Alī al-Karakī and Safawid Shiism**», WI, 33, 1993, p.66–112; R.J. Abisaab, «**The Ulama of Jabal Amil in Safavid Iran, 1501–1736: Marginality, Migration and Social Change**», *IS* 27, 1994, p.103–122; D.J. Stewart, «**Notes on the Migration of Amilī Scholars to Safavid Iran**», *JNES*, 55, 1996, p.81–103.

(2) Arjomand, **The Shadow of God**, p.112–119; K. Babayan, **Mystics, Monarchs, and Messiahs. Cultural Landscapes of Early Modern Iran**, Cambridge, MA 2002, esp. p.245–292 and 439–482.

ذلك. ومن ثمّ أمروا بنشر ما يسمّى بالمتبرّئين (التبرّائيين) الذين أوكل إليهم مهمّة تقدّم ركب الشاه وإهانة «أعداء التّشيّع»[1]. حتّى أضحت هذه القضيّة جوهريّة في الأدبيّات الدّينية الكلامية (theological Literature) كذلك. ففي أواخر القرن السابع عشر همّ محمّد باقر المجلسي بتنفيذ عمل جبّار له تمثّل في جمع أحاديث أئمّة الشيعة الاثني عشريّة في كتاب مطوّل بعنوان «بحار الأنوار»، وقد كرّس المجلّد الثامن من الطبعة الحجرية، بمجمله، للحديث عن الفتنة السنّية الشيعيّة، كما بسط فيه لأحاديث مفصّلة تذمّ الخلفاء الثلاث الأوائل[2].

---

(1) E. Glassen, **Die frühen Safawiden nach Qāẓī Aḥmad Qumī**, Freiburg, 1970, p.215;

وللمزيد عن الخلفية العامّة، انظر:

J. Calmard, «Les rituels shiites et le pouvoir. L'imposition du shiisme safavide: eulogie et malédictions canoniques», in: idem (ed.): **Etudes Safavides**, Paris-Tehran, 1993, p.109-150;

وكان ميشيل مامبري (M. Membré) من أوّل المسافرين الأوروبيّين الذين رووا سُنّة التبرّي، انظر كتابه:

Mission to the Lord Sophy of Persia (1539 -1542): Translated with Introduction and Notes by A.H. Morton, London, 1993, p.20, 24, 41, 52.

(2) وفي الطبعة الحديثة جُمعت جات 28 إلى 34 بعنوان: **كتاب الفتن والمحن**، ط3، بيروت، 1983. وللمزيد عن هذا الأمر، انظر ج30، ص145 إلى 405. وللمزيد عن المجلسي (1627- 1699/ 1700) انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج6، ص49؛ انظر كذلك:

A. H. Hairi, **EI2**, V, 1086-1088;

وللمزيد عن **بحار الأنوار**، انظر: محمد محسن بن علي (آغا بزرگ الطهراني)، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج3، ص16 إلى 25. وانظر:

E. Kohlberg, GAL SII, p.572-574, **EIr**, IV, p.90-93; and above all K. H. Pampus, **Die theologische Enzyklopädie Biḥār al-Anwār des Muḥammad Bāqir al-Mağlisī (1037-1110 A.H. = 1627-1699 A.D.). Ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Šī'a in der Iafawidenzeit**, Ph.D. dissertation, Bonn, 1970.

فيما كتاب كولين ترنر (C. Turner) بعنوان: **Islam without Allah?** أقرب إلى أن يكون اتّهامًا شديد اللهجة للتشيّع، عامّةً، وللمجلسي، خاصّةً، لا بحثًا جدّيًا، انظر: =

وكنتيجة لا مناص منها، تطوّر علماء الشيعة، أكثر من علماء السنّة على الأقل، مشكّلين فئةً يمكن وسمها بفئة رجال الدين. وبلغ هذا التطوّر ذروته في القرن الثامن عشر بُعيد نجاح ما بات يُعرف بالمدرسة الأصوليّة، إذ اعترف الأصوليّون أنفسهم، بخلاف خصومهم الأخباريّين الذين يحدّون السلطة الدينيّة بالقرآن وأحاديث الأئمّة، بأهمّيّة العقل في تقييم الأحاديث والتراث المنقول (traditions) والفقه. واضطلع العلماء، شيئًا فشيئًا، بمهامّ أكثر كانت في الأصل من مهام المهديّ لا غير، ومن ثمّ باتوا قادرين على الاجتهاد. تمتدّ جذور مفهوم الاجتهاد إلى القرن الثالث عشر الذي ظهر مع العلّامة الحلّي، ما حبا علماء الدين زيادةً في السلطة. وها هنا منشأ تسيّس رجال الدين الشيعة في عصرنا الراهن[1].

وإلى جانب نضج الداخل الشيعيّ، يمثّل نجاح الصفويّين، وممارساتهم اللاحقة، جنبةً مهمّة أخرى للتقريب الإسلاميّ. فقد اتخّذ الصراع القائم بين السنّة والشيعة، الذي بُعث إلى الحياة مجدّدًا، طابعًا شبه حكوميّ، بما أنّ القادة الإيرانيّين الجدد بدأوا يواجهون قوًى سنّيّة جديدة، في طور النماء، تضمّ بالدرجة الأولى العثمانيّين، مضافًا إلى الأوزبكستانيين والمغول[2]. ومنذ ذلك الحين لم تعد المعايير الكلامية تؤدّي دورًا هامًّا في تأجيج الخلافات بين الطائفتين فحسب؛ بل تعزّز، ولو بشكلٍ ضمنيّ،

= **Islam without Allah? The Rise of Religious Externalism in Safavid Iran**, Richmond 2000; cf. *WI*, **42**, 2002, p.276–279 and *MESA Bulletin* **37**, 2003, p.139–141.

(1) Heinz Halm, **Die Schia**, p.84–90 & 124–32; M.A. Amir-Moezzi, «**Remarques sur les critères d'authenticité du hadîth et l'autorité du juriste dans le shi'isme imâmite**», *SI* **85**, 1997, p.5–39; in addition, Falaturi, «Die Zwölfer-Schia», p.80–90.

(2) «**Quagmire of Anarchy**», cf. E. Eberhard, **Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften**, Freiburg, 1970; A. Allouche, **The Origins and Development of the Ottoman-Safawid Conflict (906-962, 1500-1555)**, Berlin, 1983.

المصالح السياسيّة وموازين القوى لطرفي النزاع، من جهة، وللحكّام الذين ما برحوا، منذ تلك اللحظة، إلى جانب العلماء، من جهة ثانية.

وفي العقدين الرابع والخامس من القرن الثامن عشر، جرت أولى المحاولات الرامية إلى تفادي العدائيّة السنّيّة-الشيعيّة، والتي تمثّلت بالدعوة إلى إقامة حوار رسميّ -أو جبريّ ربّما- بين العلماء. في العام 1722 نأى الصفويّون أمام تقدّم فلول الأفغان، وفي غضون ثلاثة أرباع قرن استلم القاجاريّون الحكم في العام 1796، وتميّزت هذه الفترة بالفوضى السياسيّة العارمة، وانعدام الأمن، إذ وصفت بـ«مستنقع الفوضى»[1].

لاحقًا سطع نجم قائد عسكري يُدعى «نادر خان»، الذي نصّب نفسه وليًّا على العرش في العام 1736 كـ«نادر شـاه»[2]. وبـدأت أصـداء فعلته تلك، ولاسيّما نهب نيو دلهي عام 1739 الذي أودى بحياة مئات الآلاف من الناس، تتردّد في مختلف المناطق، حتّى تلك النائية عن مملكته. وفي

(1) Hans Robert Roemer. **Persien auf dem Weg in die Neuzeit**. p381; cf. in general ibid. p376-88 and P. Avery. «**Nādir Shāh and the Afsharid Legacy**». in: idem (ed.). **The Cambridge History of Iran**. VII. p3-62; a brief description of «**post Şafavid Şafavid**» is given by J.R. Perry. «**The Last Safavids. 1722-1773**». *Iran*. 9. 1971. p59-69.

(2) وللمزيد عن نادر شاه، انظر سيرة حياته بقلم لورنس لوكهارت (L. Lockhart) التي لا تضاهى:

L. Lockhart, **Nadir Shah**, London, 1938, as well as the article in **EI2**, VII, p.853-856 (J. R. Perry, with extensive bibliography);

وانظر كذلك: يادغار، «**وثيقه اتّحاد اسلام نادرى**»، ج4، العدد 6، شباط، فبراير، آذار، مارس، 1948)، ص43 إلى 55. وانظر: حسن الأمين، **مستدرك أعيان الشيعة**، ج4، ص189 إلى 212. وانظر:

Moojan Momen, **An Introduction to Shi'i Islam**, p.124-126

وتجد وصفًا شاملًا حديثًا بقلم كاتب فارسي في: أبو تراب سردادور، **تاريخ نظامى وسياسى دوران نادر شاه**، طهران، 1378هـ.ش، 1999، لا سيّما ص802 إلى 811 التي تناولت سياسة نادر شاه التقريبيّة.

منتصف القرن الثامن عشر، بات يُعرف في أوروبا بأنّه من أكثر الحكّام السّيئي السمعة في تاريخ آسيا المعاصر[1]. إلّا أنّ نادر شاه، الذي اشتهر بعدم تقواه[2]، وضع نصب عينيه هدفًا سياسيًّا-دينيًّا، على حدٍّ سواء، تمثّل بسعيه إلى اعتبار التشيّع مذهبًا خامسًا كما المذاهب السنّيّة الأربعة. وفي الواقع، منحت هذه المغامرة العلماء الشيعة المعاصرين، بلا ريب، شعورًا بأنّهم جُرّدوا من عقيدتهم الإماميّة، وبالتالي من هوّيتهم واستقلالهم ومنشأ هذا الشعور هو اعتقاد العلماء أنّ ذلك الاعتبار جعل النظر إلى الإمام جعفر الصادق [ع] يقتصر على كونه مؤسّس مذهب لا أكثر[3]. وكان هدف نادر شاه ذا جنبتَين اثنتين، إذ عمد، من جهة، إلى ضرب الموقعيّة المؤثّرة لرجال الدين الشيعة، في مجتمعاتهم آنذاك، وإلى إخماد أيّ صحوة صفويّة كامنة، ولم تكن مصادرة أراضي الوقف الشيعيّة آنذاك إلّا أداة لتحقيق هذا الهدف. وطالما كان نادر شاه يبدي عنايةً خاصّةً لئلا يظهر بأنّه معادٍ للشيعة، بل للصفويّين فحسب. وعليه، لم يكتفِ بالترحيب ببعض الشعائر الشيعيّة، التي كان السنّة ينظرون إليها بريبة، على غرار زيارة الأماكن المقدّسة؛ بل كان يشجّع على إقامتها كذلك[4].

---

(1) وللمزيد عن الآراء الأوروبيّة حيال نادر شاه، انظر:

J. Osterhamme, **Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert,** Munich, 1998, p.221–227.

(2) وانظر كذلك:

Lockhart, **Nadir Shah**, p.278; Algar, «**Religious Forces in Eighteenth and Nineteenth-Century Iran**», p.709.

(3) في القرن العشرين أُعطي هذا المطلب معنًى جديدًا وأُعيد ترجمته إيجابيًّا ولكن مع شيء من التعارض، انظر: هذا الكتاب، الفصل السابع، وخاصة ص343.

(4) وظلّ الأمل بالرغبة في تقديم الممارسات الشيعيّة «الحقيقيّة» بقالب منزّه عن البدع التي أدخلها الصفويّون على التشيّع حاضرًا في القرن العشرين. للمزيد انظر كتاب عليّ شريعتي، **التشيّع العلويّ والتشيّع الصفويّ**. وانظر كذلك:

R. Savory, «**Orthodoxy and Aberrancy in the Ithnā ʿAsharī Shīʿi Tradition**», in: W.B. Hallaq & D.P. Little (eds.), **Islamic Studies Presented to** =

ومن جهة أخرى، منع نادر شاه أشكال القدح والذم كافّة بحقّ أبي بكر وعمر، مضافًا إلى منع الطعن بخلافتهما، بعد أن كان ذلك خبز الصفويّين اليوميّ. كان الهدف من هذا المنع تهدئة النفوس مقابل الإمبراطوريّة العثمانيّة من جهة، وضمان استمرار استقلال الفرس من جهة ثانية. ولم يكن هذا الأمر رمزيًّا فحسب؛ بل كان ذمّ الشيعة للخلفاء الأوائل اللبنة الأساس في مناظرات الكتّاب العثمانيّين ضدّ الشيعة[1]. ومقابل ذلك طالب نادر شاه العثمانيين بتنازُلين رمزيّين، ألا وهما: بناء المقام الخامس في الكعبة للجعفريّين، وتعيين أمير حجّ لهم[2].

والجدير بالذّكر أنّ السلطان العثمانيّ محمود الأوّل وممثّليه تواروا عن الأنظار. وقد أظهروا للملإ عدم رغبتهم في الاعتراف بالشيعة، ما خلا بعض الاستثناءات المحدودة، طوال حكم نادر شاه الذي استمرّ عقدًا من الزمن. أمّا علماء الدين الشيعة فوجدوا في التقيّة ملاذًا بغية الحفاظ على وجودهم في ظلّ التهديد القائم آنذاك. فالمصير الذي لاقاه ملّا باشي عبد الحسين، الذي أعدمه نادر شاه حتّى قبل تولّيه السلطنة بسبب مواقفه الداعمة للصفويّين، ما برح حاضرًا في ذاكرتهم[3].

= **Charles J. Adams**, Leiden, 1991, p.169-181.

(1) Eberhard, **Osmanische Polemik**.

وانظر: هذا الكتاب، ص36.

(2) A.J. Wensinck & J. Jomier. «Ka'ba». **EI2**. IV. p317-322;

وللمزيد عن سياسة نادر شاه الدينيّة عامّةً، انظر:

See: Tucker, «**Nadir Shah**»; S. Shaw, «**Iranian Relations with the Ottoman Empire in the Eighteenth and Nineteenth Centuries**», in: Avery (ed.), **The Cambridge History of Iran**, VII, p.297-313, esp. 306ff.; H. Algar, «**Religious Forces in Eighteenth and Nineteenth-Century Iran**»; ibid., p.705-731, esp. p.706-710; as well as idem, «**Shi'ism and Iran in the Eighteenth Century**»; H. Algar, «**Caliphs and the Caliphate, as viewed by the Shi'ites of Persia**», EIr, IV, p.677-679.

(3) Lockhart, **Nadir Shah**, p.99; =

وقد بلغت محاولات نادر شاه الرامية إلى إخضاع الشيعة ودفع العثمانيّين السّنة إلى الاعتراف بالجعفريّة أوجها في أوّل مؤتمر عُقد لمصالحة الجسد الإسلاميّ الواحد. ففي شهر كانون الأولّ، ديسمبر، من العام 1743، جمع نادر شاه عددًا لا بأس به من علماء السنّة وعلماء الشيعة، على حدٍّ سواء، في أثناء حملة له على العراق، في مرقد الإمام عليّ في النجف. وقد حضر المؤتمر سبعون إيرانيًّا وسبعة علماء آخرون من أفغانستان ومن بلاد ما وراء النهر[1]، وكان من المفترض أن يتباحثوا في موضوع لعن الخلفاء الثلاث والطعن بشرعيّة حكمهم، مضافًا إلى مسألة أصحاب النبيّ وزواج المتعة[2].

أسفر هذا الاجتماع عن توقيع معاهدة خطّيّة تُلزم العلماء الشيعة بالامتناع عن أكثر الممارسات إيذاءً للسنّة، ولكن بالكاد ساوت هذه الوثيقة الورقة التي كُتبت عليها. فمن جهة لم يحضر أيّ وفد عن العثمانيين، ومن جهة أخرى أدّى استمرار العلماء الفرس بتقيّتهم المعهودة إلى خضوعهم في وجه الأعاصير السياسيّة خضوع القصب للريح. وتحدّث القاضي الحنفي عبد الله السويدي، الذي كتب بروتوكول المؤتمر بطلب من نادر شاه، عن «فنّ التحفّظ العقليّ» (art of mental reservation)[3]، موضحًا

= وللمزيد عن منصب ملّا باشي، انظر:

«**The Mujtahid of the Age**», passim.

(1) انظر: عبد الله السويدي، **مؤتمر النجف**، ص85_86، حيث أورد مزيدًا من الأسماء.

(2) Algar, «**Religious Forces**», p.708; see also Mallat, «**Religious Militancy**», p.701–704; Enayat, **Modern Islamic Political Thought**, p.39f.; Lockhart, **Nadir Shah**, p.232–34; Richard, **L'Islam chiite**, p.251f.;

وانظر سيّار الجميل: «**حصار نادر شاه للموصل عام 1743...**»، المجلّة التاريخيّة العربيّة للدراسات العثمانيّة، العددان 1 و2، 1990، القسم العربيّ، ص93 إلى 115.

(3) لقد استخدم الكاتب البولندي تشيسلاف ميلوش (C. Milosz)، الحائز على جائزة نوبل للأدب، هذه العبارة ((die Kunst des inneren (Vorbehalts) لتوصيف علاقة الكثير من المفكّرين بالسلطات الحكوميّة في بلدان الديموقراطيّات الشعبيّة شرقيّ أوروبا سابقًا، =

أنّه بُعيد توقيع الاتّفاق، ألقى عالم شيعيّ كلمة الختام أمام 5000 مؤمن في المسجد. وقد ترضّى العالِم على أبي بكر وعمر عندما أتى على ذكرهما، وهي صيغة متعارف على قولها عند المسلمين السنّة، بعد ذكر أسماء الصحابة. وقد أقدم الخطيب على ما كان متوقّعًا منه، لكنّه ارتكب خطأً بلفظ اسم عمر كاسرًا الراء فيه، فبدا مصروفًا لا ممنوعًا من الصرف، وبهذا باتت العبارة تعني أن رضي الله عن كلّ من يُدعى عمر. زد على ذلك أنّه لعب على كلمتين مؤثّرتين، وهما العدل والمعرفة، وهما كلمتان متعارف عليهما عند اللغويّين. إذ ورّى توريةً لا يدركها إلّا لغويّ ضليع، من طراز السويديّ، «ومنع صرف عمر إنّما كان للعدل والمعرفة فصرفه العالم إلى أن لا عدل فيه ولا معرفة»[1].

= للمزيد، انظر:

Verführtes Denken, Frankfurt, 1974, p.64.

(1) عبد الله السويدي، **مؤتمر النجف**، ص98_99.

See for this purpose the remarks of H. Ritter in a footnote of a review of E. G. Brown's, **A History of Persian Literature** (...), in: *Der Islam* **15**, 1926, p.106f., as well as the additional remarks by A. E. Schmidt, ibid, 16, 1927, p.266f.; also idem: Iz istorri sunnitsko-sittikich otonosenij, in: (عقد الجمان), **V. V. Bartol'du turkestanskie druz'ja, učeniki i počitateli**, Tashkent 1927, p.69-107.

أشكر ها هنا الدكتور فلوريان شوارز (F. Schwarz) على تزويدي بنسخة من هذا المقال). للمزيد عن السويدي (1693_1762)، انظر: أبو الفضل المرادي، **سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر**، ج1 إلى 4، بولاق، 1301/1883؛ ج3، ص84 إلى 86؛ انظر كذلك: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج4، ص80؛ انظر: عمر رضا كحّالة، **معجم المؤلّفين**، ج6، ص48_49؛ ج12، ص40؛ انظر:

GAL, II, p.495 and SII, p.508;

وانظر: عماد عبد السلام، **عبد الله السويدي، سيرته ورحلاته**، بغداد، 1988. ينتمي السويدي، حقيقةً، إلى أسرة أدبيّة مرموقة. للمزيد، انظر: لويس شيخو، «**الآداب العربيّة في القرن التاسع عشر**»، **المشرق**، العدد 11، 1908، ص273 إلى 286.

Al-Suwaydī's reports is briefly analyzed by H. Fattah, «**Representations of Self and the Other two in Iraqi Travelogues of the Ottoman Period**», =

كانت محاولات نادر شاه لدفع السنّة والشيعة إلى اللقاء من المثاليّة بمكان، كما عبّر أجناتس غولدتسيهر (A. Goldziher)[1]، وبرهنت أنّها لم تؤتِ أكلها في نهاية المطاف، كما برح العثمانيّون متشبّثين بموقفهم السلبيّ. وبُعيد مقتل نادر شاه، في عام 1747، لم يعر خلفه كثيرَ بالٍ لاهتمامات نادر شاه نفسه. ولا غرو في أنّ هذه الفترة لم تعتبر جديرة بالذكر والثناء في الأدبيات التي عالجت حركة التقريب بين المذاهب في القرن العشرين. ويعدّ كتاب محمّد عليّ الزعبي، الذي يبدي فيه إعجابًا شديدًا بتلك الفترة، العملَ الوحيد الذي حلّق خارج السرب. ففي نظره، شكّلت سياسة نادر شاه الدينيّة «فجر تفاهم» بين المذاهب، معتبرًا أنّ مؤتمر النجف مقاربة تفيض بالبركات، لم تفتقرّ إلّا إلى متابعة تُجرى بروح مناسبة[2]. حتّى إنّ من غير الممكن اعتبار نادر شاه أوّل المشغوفين بالفكر التقريبيّ[3].

ولكن، على المقلب الآخر، سرعان ما جذب معارضو التوفيق (بين الطائفتين) والمناظرون المناوئون للشيعة نادر شاه إلى معسكرهم؛ إذ أشار محمود الملّاح، على سبيل المثال، وبأسلوبه الحادّ المعتاد، إلى علَمَين اثنَين في التاريخ الشيعيّ، مسمّيًا نادر شاه بـ«الشهيد الأوّل» الذي غُرّر به

= *IJMES*, **30**, 1998, p.51-76. Esp. 55-62;

وللمزيد عن علاقة أسرة السويدي بمحمّد بن عبد الوهّاب، انظر:

E. Peskes, **Muḥammad b, ʿAbdalwahhāb (1703-1992) im Widerstreit. Untersuchungen zur Rekonstruktion der Frühgeschichte der Wahhābīya**, BEIrut, 1993, p.62-64.

(1) Specifically in: Ignaz Goldziher. **Vorlesungen über den Islam**. p296.

(2) محمّد عليّ الزعبي، **لا سنّة ولا شيعة**، ص206؛ قد أثنى محمّد محيط الطباطبائي على ذلك في تقديمه لكتاب **اسلام آيين همبستگى** لعبد الكريم بي آزار الشيرازي، ص15 إلى 22، لا سيّما ص19 و20. وانظر: على المقلب الآخر، مقال محمّد تقّي القمي في **رسالة الإسلام**، 1959، ج11، ص352، حيث أعرب عن رفضه ذلك لكنّه لم يسمّ نادر شاه بالاسم. وانظر:

Kramer, **Islam Assembled**, p.1f.

(3) للمزيد، انظر: سعيد الأنصاري، **الفقهاء حكّام على الملوك**، ص59 إلى 62.

على يد بعض المواربين من بيئته، الذين لم يظهروا له حقيقة نوايا الشيعة[1].
وقد ميّز محبّ الدين الخطيب نفسه في هذا الحقل بإصداره طبعةً جديدةً لتقرير حول مؤتمر السويديّ عام 1367 هجري (1957ـ1948)، عن دار النشر السلفيّة في القاهرة، التي يملكها الخطيب نفسه. وقد ذكر في مقدّمة الكتاب أنّ هدفه الرئيس تمثّل في توجيه صفعة في وجه نشاطات التقريب في القرن العشرين[2].

لا يمكننا، قطعًا، اعتبار الحادثة التي حصلت في القرن الثامن عشر مثالًا يُحتذى به للتوافق السنّيّ والشيعيّ في العصر الحديث، لكنّها محوريّة من حيث إنّها اختطّت نموذجًا بنّاءً لعلاقة موسومة بالتعقيد ما بين السياسة والدين، لاسيّما وأنّ التقريب بين المذاهب يتخلّلها. زد على ذلك أنّها حدثت في زمن لم يكن حتّى مفهوم التقريب موجودًا فيه بعد. ولاحقًا

---

(1) للمزيد، انظر: محمود الملّاح، **تاريخنا القوميّ**، ص99، الهامش 1؛ انظر: للكاتب نفسه: **الآراء الصريحة**، ص68، الهامش رقم 1، حيث اعتبر الملّاح، عرضًا، أنّ الكاتب أحمد كسروي، الذي قُتل عام 1946 على يد فدائيّي الإسلام، هو الشهيد الثاني. وللمزيد عن الشهيدين الشيعيّين، انظر:

Moojan Momen, **An Introduction to Shi'i Islam**, p.319f. as well as Index s.v. «**Shahīd**».

وقد قدّم عبد المتعال الجبري أمثلةً أخرى، واصفًا تصرّفات الشيعة عام 1743 بالتصرّفات الفاشيّة، ولم يثر هذا الموضوع بلبلةً آنذاك، انظر: **الحوار**، ص49؛ انظر كذلك: محيي الدين الحسني، **منهاج أهل البيت**، ص163، الهامش 1؛ انظر: محمّد رشيد رضا، **السنّة والشيعة**، ص28.

(2) للمزيد، انظر: مقدّمة محبّ الدين الخطيب لكتاب السويدي، **مؤتمر النجف**، ص49 إلى 58؛ قد ظهر تقرير السويدي، للمرّة الأولى، في عام 1323 هجري، الموافق لـ 1905ـ1906، القاهرة، مطبعة السعادة، بعنوان **حجج القاطيّة لاتّفاق الفرق الإسلاميّة**؛ قد نشر خليل مردم ملخّصًا عنه في:

RAAD, 5, 1925, p.179–186;

وللمزيد عن الخطيب، انظر: هذا الكتاب، ص389 وما بعدها.

لم يعد يعوّل على السياسة في تحديد نجاح مساعي التقريب، الفقهيّة والشرعيّة، أو فشلها.

وبُعيد قرن ونيّف قرن على «مؤتمر» نادر شاه، لم تُبذل أيّ جهود لتذليل التباينات بين المذهبين. بل على العكس، فقد شهدت بعض المناطق المكتظّة بالشيعة، في ظلّ السلطنة العثمانيّة في العراق، مناوشات متكرّرة يعزى سببها إلى الانتماء الطائفيّ. وأثارت أعمال العنف هذه الشكوك حيال سيادة العثمانيّين على هذه البقعة(1).

وأمّا مع انتهاء الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، وبسبب تنامي الميول نحو الوحدة الإسلاميّة، فقد أعيد إحياء العلاقات بين العلماء سنّةً وشيعةً لكن عقب بداية محفوفة بالتردّد. يتضايف الفكر الداعي إلى الوحدة الإسلاميّة، من منظور التأريخ الفكريّ، مع الإصلاح الإسلاميّ، الذي ظهر، بدوره، عقب محاولات سياسيّة مطالبة بالحداثة، على غرار التنظيمات في السلطنة العثمانيّة، وحركة النهضة الثقافيّة في منتصف قرن صُبغ، في المقام الأوّل، بطابع عربي(2). بعثت الحركات الداعية إلى الوحدة الإسلاميّة روح

(1) J.R.I. Cole & M. Momen, «**Mafia, Mob and Shiism in Iraq: The Rebellion of Ottoman Karbala, 1824-1843**», Past and Present, 112, 1986, p.112-143, esp. 137f.; regarding previous Ottoman persecution of the Shiites see C.H. Imber, «**The Persecution of the Ottoman Shi'ites According to the mühimme defterleri, 1565-1585**», *Der Islam*, **56**, 1979, p.245-273. The fact that there were also examples of peaceful coexistence is documented in U. Haarmann's observations regarding, «**Evliya čelebīs Bericht über die Altertümer von Gize**», *Turcica*, **8**, 1976, p.157-230, on 177; also idem, «**Ein früher Bericht über Kuwait**», *Der Islam*, **55**, 1978, p.340-344, on 342, as well as «**Murtaḍā b. 'Alī b. 'Alawān's Journey Through Arabia in 1121, 1709**», in: **Sources for the History of Arabia**, Riyadh 1979, II, p.247-251, on 248.

(2) للمزيد، انظر:

A. Merad et al, «**Iṣlāḥ**», **EI2**, IV, p.141-171; N. Tomiche, «**Nahḍa**», **EI2**, VII, p.900-903; J.M. Landau «**Pan-Islamism**», **EI2**, VIII, p.248-250; R.H.

التآزر بين المسلمين قاطبةً، فمنها يمكن، بل يجب، أن تتولّد جبهة موحّدة ضدّ العدوّ الأوروبيّ المشترك، علمًا أنّ الاستعمار الأوروبيّ أخذ يستشري، آنذاك، في العالم الإسلاميّ كلّه. وبذلك أمل المسلمون أن يعوّضوا تخلّف العالم الإسلاميّ مقارنةً مع الغرب، وهو تخلّف لحظوه هم أنفسهم.

وقد كان جلّ حركات الوحدة الإسلاميّة، بلا ريب، سنيّ القيادة، لم يشارك فيه علماء شيعة من إيران ولا من عتبات العراق في الفترة الأولى. ويبدو أنّ الكتّاب السنّة كانوا واعين لوجود التشيّع، لكنّ كتاباتهم قد خلت من ذكر حوارات التقريب، ما خلا بعض الدعوات للوحدة الموجّهة إلى المسلمين، كلّ المسلمين. وتبقى كتابات جمال الدين الأفغاني أفضل مثال على ذلك، إذ يعدّ الأفغاني الناشط الأكبر في حقل الوحدة الإسلاميّة، وقد أخفى أصوله الإيرانيّة الشيعيّة طوال حياته التي لم تعرف الهدوء، مُظهرًا نفسه وكأنّه سنّيٌّ أفغانيٌّ[1]. وقد تبلور فهمه للوحدة الإسلاميّة في المقالات التي كان ينشرها بالتعاون مع تلميذه المصريّ، محمّد عبده، في أثناء إقامتهما في باريس عام 1884، في مجلّة لهما باسم «العروة الوثقى»، لكنّ هذه المجلّة لم يكتب لها طول البقاء[2]. ومن المفارقة أنّ مكث كلٍّ من الأفغاني وعبده في باريس كان قسرًا؛ بسبب الاستعمار الأوروبيّ للشرق الأوسط. فقد نَفى الخديوي توفيق الأفغانيَّ من مصر، وقد وصل إلى باريس

= Davison, **EI2,** X, p.201-209; See: Hourani, **Arabic Thought**,; P. Dumont, «**La période des Tanzîmât (1839-1878)**», in: R. Mantran (ed.), **Histoire de l'Empire Ottoman**, Paris, 1989, p.459-522.

(1) وللمزيد عن جمال الدين الأفغانيّ (1838-1897)، انظر:

N.R.Keddie, «**Afghānī**», **EIr**, I, p.481-486.

(2) Cf. ibid., p.214-228; J. Jomier, «**La revue Al-'Orwa al-Wothqa (13 mars-16 octobre 1884) et l'autorité du Coran**», *MIDEO*, 17, 1986, p.9-36;

وعنوان المجلّة مستقًى من الآية 256 من سورة **البقرة**، والآية 22 من سورة **لقمان**: ﴿ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ﴾.

عبر الهند. ومن ثمّ انضمّ إليه محمّد عبده بُعيد نفيه من القاهرة إثر ثورة عرابي وبفعل الاحتلال البريطانيّ عام 1882[1].

يشكّل المبحث الآتي حجر رحًى لكتابات الرجلين، إذ اعتبرا أنّ من الواجب على المسلمين أن يصبّوا جلّ اهتمامهم على قيمتي الاتّفاق والتظافر، وهما ملاك الديانة المحمّديّة، كيما يستعيدوا هيبتهم ونفوذهم الذي مكّنهم من السيطرة على العالم. وبذلك، فحسب، سيستطيعون تجاوز تخلّفهم العلميّ والصناعيّ، ومن ثمّ توحيد المسلمين من أدرنة إلى بيشاور تحت راية **القرآن**، معتبران أنّ من الواجب على المسلمين أن يحذوا حذو روسيا القيصريّة، على الرغم من أنّ النموذج الروسيّ يعتبر متواضعًا وخجولًا بلحاظ أوروبا، ولكن مع رصّ صفوف المسلمين ووحدتهم سيقرعون ناقوس الخطر أنّى كان في القارّة الأوروبيّة[2].

وقد كانت الدعوة إلى الوحدة الإسلاميّة ـوهو عنوان المقالة التي

---

(1) للمزيد عن محمّد عبده (1849ـ1905)، انظر:

J. Schacht, **EI2,** VII, p.418-420; Hourani, **Arabic Thought**, p.130-160;

وانظر سيرة حياته التي كتبها محمّد رشيد رضا، وهي مؤلّفة من مجلّدات ثلاث، **تاريخ الأستاذ الشيخ محمّد عبده**، القاهرة، 1931.

(2) للمزيد: انظر: **العروة الوثقى** (أعيد طبعها في القاهرة عام 1957)، ص67 إلى 73. كما تجد ترجمةً فرنسيّة لها، في:

Marcel Colombe, **Orient**, Paris, 6, 1962, 22, p.139-147.

وتجد ترجمةً لبعض المقتطفات للّغة الإنكليزيّة، في:

Landau, **Politics**, p.318-320; cf; ibid, p.16-18.

ولكن في غضون عقدين اثنين تبدّلت هذه الصورة عن روسيا بوصفها نموذجًا مشرقًا للحداثة، وذلك في الحرب الروسيّة اليابانيّة ما بين عامي 1940 و1905، إذ وقف جزء من عامّة المسلمين إلى جانب اليابان، للمزيد، انظر:

K. Kreiser, «**Der japanische Sieg über RuBland (1905) und sein Echo under den Muslimen**», *WI*, **21**, 1981, p.209-239; M. F. Laffan, «**Mustafa and the Mikado A. Francophile Egyptian's Turn to Meiji Japan**», *Japanese Studies*, **19**, 1999, p.269-286 (about Muṣṭafa Kāmil).

اقتبسنا منها آنفًا ـ، وكذا الكفاح في وجه الهيمنة الأوروبيّة، الشعار الذي تخلّل مواضيع المجلّة جميعها[1]. لكن لم تأتِ المجلّة، مطلقًا، على ذكر مفهوم التقريب السنّيّ الشيعيّ، بيد أنّهما قارباه من خلال دعوة «الشيعة» الفرس إلى التوصّل إلى اتّفاق مع «السنّة» الأفغان، لكنّهما، حتّى في هذا المقال، واظبا على ألّا يذكرا الطائفتين بالاسم، بل فضّلا أن يسلّطا الضوء على عدائهم المشترك للسياسة البريطانيّة[2]. أمّا التقارير الإخباريّة الواردة في «العروة الوثقى» فقد ركّزت، أكثر ما ركّزت، على مجابهة الاستعمار، ولاسيّما في مصر والسودان[3]. يجب أن لا يُنظر إلى هذا الإصدار بلحاظ أنّه جهد مبذول في سبيل الإصلاح والتقريب بين المذاهب الإسلاميّة، اللذين انفتح الأفغاني عليهما[4] ورأى فيهما أمرًا مسلّمًا به؛ بل باعتباره مثالًا تقليديًّا عن جدالٍ معاد للإمبرياليّة، لكن لبس لبوسًا دينيًّا.

وكما قلنا، لم تلقَ هذه الدعوات أيّ صدًى بين علماء الشيعة. حتّى إنّ هذه المبادرة نفسها، الرامية إلى توحيد المسلمين قُبالة الخطر الخارجيّ، لم تكن هي سبب موقفهم المتحفّظ بالقدر الذي كان عليه راعي هذه المبادرة التوحيديّة. إذ توافر السلطان عبد الحميد الثاني على حركات الوحدة الإسلاميّة خدمةً لمآربه السياسيّة، ومن ثمّ أدرجها، بالمقام الأوّل، خدمةً لحكومته، وقد أيّد كثيرٌ من الناشطين في هذه الحركات جهدَه هذا، ومنهم

(1) للمزيد، انظر: **العروة الوثقى**، «دعوة إلى إصلاح الأمة»، ص13 إلى 22؛ أسباب تداعي المسلمين، ص33 إلى 35؛ محاربة التعصّب، ص39 إلى 48؛ بناءً على سورة آل عمران: الآية 105، ص125 إلى 127.

(2) المصدر نفسه، 106ـ10؛ قد أضحى توحيد ألمانيا في العام 1871 نموذجًا لاتّفاق قد يفضي إلى وحدة.

(3) المصدر نفسه، 153ـ423؛ كما هو معلوم فقد احتلّت بريطانيا مصر قبل سنتين. وللمزيد عن تواريخ عام 1957 وأحداثه التي أفضت إلى إعادة طبع المجلّة، انظر: هذا الكتاب، ص424.

(4) Landau, **Politics**, p.15f.; Keddie, **Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī**, p.433.

جمال الدين الأفغاني ومحمّد عبده[1]. ولذلك كان الشيعة بالكاد ينظرون بإيجابيّة إلى مسألة السيادة على الأمّة جمعاء- التي ما برحت في قبضة الخلافة العثمانيّة السنّيّة، وذلك لأسباب معروفة. وكان ثمّة عراقيل أخرى، من قبيل: تنصّل الأفغاني من أصوله الشيعيّة أولًا، وواقع أنّه كان ينظر إلى مهنته الدينيّة -حاله كحال محمّد عبده- بريبة ثانيًا[2].

أمّا على المقلب الإيراني فلم ينجم إسهامهم الوحيد الملحوظ في هذه المرحلة من مراحل حركاتِ الوحدة الإسلاميّة عن علماء الدين، كما هو متوقَّع، بل عن فرد من أفراد السلالة القاجاريّة، وهو أبو الحسن ميرزا الشيخ الرئيس، الذي كان قد التحق، كذلك، بتدريبات دينيّة. وقد غاص في بحث له بعنوان «اتّحاد إسلام»، نُشر في بومباي عام 1894، على دقائق العلاقة بين الشيعة والسنة، مقاربًا المبحث من المنظور السياسيّ الديبلوماسيّ، لا العقديّ الدينيّ. وقد رام إلى خلق توازن بين حكومات السلطنة العثمانيّة، من جهة، وإيران القاجاريّة، من جهة ثانية. كما إنّه اعترف بسيادة السلطنة العثمانيّة، الدينيّة والدنيويّة، ما دفع علماء الشيعة إلى رفض مبادرته تلك[3]. غير أنّه أكّد للقارئ، وبشكل لافت، نيّته عدم تشييع السنّة أو

(1) Landau, **Politics**, p.9–72; Kramer, **Islam Assembled**, p.19f.; cf; J. Jankowski, «**Ottomanism and Arabism in Egypt, 1860–1914**», *MW*, **70**, 1980, p.226–259.

(2) E. Kedourie, **Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam**, London, 1966; W. Ende, «**Waren Ǧamāladdīn al-Afġānī und Muḥammad Abduh Agnostiker?**», in, W. Voigt (ed.), XVII. **Deutscher Orientalistentag...**, Wiesbaden, 1969, p.650–659.

(3) وقد ظهرت طبعة جديدة لكتابه في طهران، عام 1984؛ للمزيد عن الكاتب وكتابه، انظر:

M. Kia, «**Pan-Islamism in Late Nineteenth Century Iran**», *MES*, **32**, 1996, p.52-30, esp. 39ff.; further Landau, **Politics**, p.31f.; Kramer, **Islam Assembled**, p.22-24.; Hairi, **Shī'ism and Constitutionalism in Iran**, p.80, note 98; H. Algar, **Religion and State in Iran 1785–1906...**, Berkeley 1969, p.228f; =

العكس؛ وبات التأكيد على ذلك من أكثر الحجج استخدامًا في المناظرات التقريبيّة في السنوات المئة الأخيرة[1].

أمّا تحفّظ الكتّاب الشيعة فلا يعني أنّهم يعتبرون أنّ أيّ مبادرة نحو الوحدة الإسلاميّة هي داعمة للشيعة فقط عندما تكون مناوئة للعثمانيّين. ومن أبرز الأمثلة في هذا السياق هو ما قام به السوريّ عبد الرحمن الكواكبي وتقريره الوهميّ عن مؤتمر إسلاميّ يُدعى «أمّ القرى» عُقد في مطلع القرن العشرين[2]. دعا الكواكبي مجتهدًا تبريزيًّا إلى حضور المؤتمر الذي عُقد في مكّة ـ ومنها استُقي عنوان الكتاب ـ ليمثّل مذهب جعفر ـ كذا ورد في المصدر ـ، وقد تحسَّر الممثّل على التشظّي الذي لحق بالإسلام، مقسّمًا إيّاه إلى مذاهب ومدارس، ودعا، كذلك، إلى فتح باب الاجتهاد بغية تجاوز التسليم للسلطة والتقليد الأعمى الذي صاحب ذاك التشظّي[3]. زد على

= واقتصرت المصالحة الديبلوماسيّة بين البلدين على محض زيارة عقيمة لمظفّر الدين شاه إلى إسطنبول عام 1900، للمزيد، انظر:

Landau, **Politics**, p.42f.;

وللمزيد عن سياسات السلطنة العثمانيّة ضدّ شيعة العراق، انظر:

Deringil, «**The Struggle Against Shiism in Hamidian Iraq**».

(1) Kia, «**Pan-Islamism**», p46f.;

وانظر: هذا الكتاب، ص427 وما بعدها.

(2) للمزيد عن الكواكبيّ (1849/ 1854ـ 1902)، انظر:

S. Haim, **EI2**, IV, p.775f.; MMS, p. 445f.; E.E. Shahin, **OE**, II, p.405f.; Kramer, **Islam Assembled**, p.30-35; Schulze, **Internationalismus**, p.55-58;

وانظر كذلك: أحمد الأمين، **زعماء الإصلاح**، ص249 إلى 279؛ نزيه كبّارة، **عبد الرحمن الكواكبي، حياته وعصره وآراؤه**، طرابلس، 1415/ 1995؛ سعد زغلول الكواكبي، **عبد الرحمن الكواكبي: السيرة الذاتيّة**، بيروت، 1998. وانظر كذلك:

R. Raz, «**Interpretations of Kawakibi's Thought, 1950-1980s**», **MES**, 32, 1996, p.179-190.

(3) عبد الرحمن الكواكبيّ، **أمّ القرى**، ص352 إلى 357.

ذلك، أنّ التوصيات التي صدرت عن الجمعيّة التي أسّسها المشاركون، وهي جمعيّة تعليم الموحّدين، تضمّنت بندًا نصّ بوضوح على أنّ هذه الجمعيّة لا تولي أهمّيّة لمذهب على آخر أو لشيعة على أخرى[1]. بيد أنّ الاقتراح الذي أورده الكواكبي في نهاية الكتاب كان بعيدًا كلّ البعد عن تصوّر الشيعة للحكومة العادلة الشرعيّة، إذ اقترح تنصيب خليفة عربيّ من قريش، يتسنّم الحكم لأعوام ثلاثة فحسب، وتنحصر سلطته السياسيّة في الحجاز، وتكون سلطته محض دينيّة[2]. وفي الختام جرّد الكواكبي الشيعة، بشكل واضح وصريح، من دورهم القياديّ ورفض مطالبتهم بالحكم، حاصرًا أماكن تواجدهم، في هذا التقرير، ببلاد فارس ومنطقة بحر قزوين[3]. لم يحظَ كتاب الكواكبيّ بأيّ أثر على حركة التقريب بين المذاهب، على الرغم من أنّ الكواكبيّ قد أوجد مكانةً لا تُنسى له في تطوير فكرة المؤتمر الإسلاميّ، فضلًا عن اضطلاعه في نشأة القوميّة العربيّة.

وقد عاشت فكرة الوحدة الإسلاميّة بفضل المبادرات والاقتراحات التي قدّمها أفراد منتشرون في شتّى بقع العالَم، وقد أدّى تنوّعهم الاجتماعيّ والدينيّ والفكريّ إلى ابتكار شبكة من النشاطات المكثّفة والمعقّدة أحيانًا[4]. وعلى نقيض من جمال الدين الأفغاني ومحمّد عبدو والكواكبي الذين خلّفوا أثرًا عظيمًا على مستقبل مسار التاريخ الإسلاميّ الفكريّ، تبقى الشخصية الأخيرة الآتية خاملة الذكر إلى حدٍّ كبير، وتمثّل حالتها خير شاهد على مدى غرابة بعض الناشطين: فقد نشأ ميرزا محمّد باقر بواناتي، وهو رجلٌ غريب ومتقلّب يجيد غير لغة، كشيعيّ ولكنّه من ثمّ وجد طريقًا

(1) المصدر نفسه، ص380.

(2) المصدر نفسه، ص397ـ398.

(3) المصدر نفسه، ص353ـ355. والجدير ذكره أنّه في هذا النصّ ترضّى الكواكبي على أبي بكر وعمر في نقله لكلام الممثل الشيعيّ (انظر: المصدر نفسه، ص355، السطر الأخير).

(4) Cf. Schulze, **Internationalismus**, p.47–86; See: Landau, **Politics**.

له صبغة إسلاميّة، هي من الغرابة بمكان، وذلك عن طريق الديانتين اليهوديّة والمسيحيّة كليهما[1]. أتى محمّد رشيد رضا، في المجلّد الأوّل من سيرة حياة محمّد عبده، على ذكر رجل العلم هذا الذي كان يُعرف، كذلك، باسم إبراهيم جان معطّر، والذي لم تسلم حتّى الملكة البريطانيّة فيكتوريا من مساعيه الهادفة إلى إدخال الناس في الإسلام[2]. ففي العام 1884، أنشأ البواناتي ومحمّد عبده وآخرون جمعيّةً سرّيةً في بيروت ترمي إلى تحقيق التقريب بين الإسلام والمسيحيّة واليهوديّة. وتجدر الإشارة، في هذا السياق، إلى أهمّيّة هذه الجمعيّة، لأنّ مصطلح «التقريب» -حسب ما انتهى إليه علمي- ظهر للمرّة الأولى في نشاطات الجمعيّة نفسها؛ أمّا الناشطون الآخرون في حقل الوحدة الإسلاميّة فكانوا عادةً يستخدمون إمّا لفظ «اتّحاد» وإمّا «وحدة» إسلاميّة.

وكان أوّل من جعل من العلاقة مع الشيعة أمرًا مفتوحًا للنقاش العامّ هو العالم السنّيّ البارز محمّد رشيد رضا الذي أتينا على ذكره آنفًا[3]، متّخذًا

---

(1) للمزيد عنه (تقريبًا في 1814/ -1820 1892/ 1893)، انظر:

I. Afshar, «**Bavānātī**», **EIr**, III, p.874f; Strauss, «**19th-Century Ottoman and Iranian Encounters**»; see also Keddie, **Sayyid Jamāl ad-Dīn «al-Afghānī»**, p.23f.

(2) للمزيد، انظر: محمّد رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمّد عبده**، القاهرة 1350/ 1931، ج1، ص817 إلى 822 (حيث ناقش عبده صراحةً نجاح اعتناق أحمد مدحت أفندي لديانة أخرى كما هو مزعوم)؛ يمكن رؤية صورة له مع محمّد عبده وآخرين في بيروت عام 1885 في: إيرج أفشار، «إبراهيم جان معطّر»، في للكاتب نفسه، **سواد وبياض**، طهران، 1344/ 1965، ج1، ص1 إلى 45، لا سيّما ص5.

(3) للمزيد، انظر: محمّد رشيد رضا، **السنّة والشيعة**، ص14 إلى 20؛ للمزيد عنه (1865-1935)، انظر:

W. Ende, **EI2**, VIII, p.446-448 and the literature given there;

زد على ذلك الكتب المذكورة في السير حياة رشيد رضا بقلم كلّ من محمّد أحمد درنيقة، ومحمّد صالح المراكشي، وأحمد فهد بركات الشوابكة مضافًا إلى مقدّمة يوسف حسين إيبش لـ: **مقالات الشيخ رشيد رضا السياسيّة**، ج1، ص5 إلى 14؛ =

من مجلّة المنار، التي أسّسها في آذار، مارس، من العام 1898، مجالًا له، ومن ثمّ أصبحت المجلّة الناطقَ الأكثرَ تأثيرًا وانتشارًا بلسان الحركة السلفيّة الإصلاحيّة[1]. وضمّت هذه الحركة، بشكلٍ رئيس، علماء ومفكّرين جاهدوا لإحياء نوع ما من جنبات الإسلام الأصيل مجابهةً للهيمنة الأوروبيّة المستشرية في معظم أنحاء العالم الإسلاميّ[2]. ولتحقيق هذا المسعى كان لا بدّ، بالمقام الأوّل، من اتّباع طريقتين اثنتين: أوّلًا بالتوفيق ما بين الشرع الإسلاميّ والاحتياجات المعاصرة وبتفسير الفقه الإسلاميّ تفسيرًا معاصرًا، عن طريق إصدار الفتاوى وفتح باب الاجتهاد أمام لفيف العلماء

= وثمّ تناول لأحداث سنواته الأولى، في:

E. Sirriyeh, «**Rashid Rida's Autobiography of the Syrian Years, 1865-1897**», *Arabic and Middle Eastern Literatures*, **3**, 2000, p.179-194;

وللمزيد عن تبدّل موقف محمّد رشيد رضا ليصبح، لاحقًا، أحد أبرز منتقدي الشيعة، انظر: هذا الكتاب، ص142 وما بعدها.

(1) J. Jomier, «**Almanār**», **EI2**, VI, p.369f. and the literature mentioned there;

وانظر كذلك: أنور الجندي، **تاريخ الصحافة الإسلاميّة**، ج1. محمّد صالح المراكشي، **تفكير محمّد رشيد رضا من خلال مجلّة المنار**. وقد أُسّست في كانون الثاني/ يناير، عام 1998، في القاهرة بعد رشيد رضا بمئة عام تحديدًا، مجلّة سُمّيت **بالمنار الجديد** على أيدي بعض المفكّرين الإسلاميّين المعروفين على غرار محمّد عمارة وطارق البشري ويوسف القرضاوي، وغيرهم؛ للمزيد، انظر:

A. Hamzawy, «**Die Zeitschrift «al-Manār al-ǧadīd» oder die Wiederentdeckung der Reformtradition...**», in, A. Hartmann (ed.), **Geschichte und Erinnerung im Islam**, Göttingen, 2004, p.95-116.

(2) Cf. Skovgaard-Petersen, **Defining Islam**, p.65-75;

وللمزيد عن السلفيّة، انظر:

P. Shinar & W. Ende, **EI2**, VIII, p.900-909; Commins, **Islamic Reform**, passim, esp. p.34ff.; Schulze, **Internationalismus**, index. s.v.; W. Ende, **Arabische Nation**, p.91ff.; I. Weismann, **Taste of Modernity. Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus**, Leiden, 2001, index s. v. and idem, «**Between Ṣūfi Reformism and Modernist Rationalism: A Reappraisal of the Origins of the Salafiyya from the Damascene Angle**», *WI*, **41**, 2001, p.206-237.

من خارج الطبقة التقليديّة المعتادة. وقد توسّل محمّد رشيد رضا هذه الوسيلة بكثرة في مطاوي المجلّة أكثر من أيّ زعيم سلفيّ آخر[1]. وثانيًا، بحشد الجهود كلّها لرصّ صفوف المسلمين، ولتشكيل جبهة موحّدة قبالة الاستعمار الأوروبّـي، وهذا تمام ما ناضل من أجله كلّ من عبد الرحمن الكواكبي، ومحمّد عبده، وجمال الدين الأفغاني.

وعليه، لا غرو في دعم محمّد رشيد رضا، صراحةً، مُثُل الأفغاني وعبده التوحيديّة الإسلاميّة في مجلّته، التي اشتغلت بالروح ذاتها التي عملت بها مجلّة عبده والأفغاني في باريس عام 1884[2]. وأبرز مثال على ذلك تمثّل في كانون الأوّل، ديسمبر، من العام 1898، عندما اقترح في مقالة مفصّلة تأسيس مجتمع إسلاميّ في مكّة في ظلّ حكم خليفة ما، متطلّعًا إلى النفاذ إلى الوحدة الإسلاميّة. وتحقيقًا لذلك كان لا بدَّ من توحيد عقائد المسلمين وأحكامهم ولغتهم كذلك[3]. ومنذ حوالى العام 1901 أدّى التواصل مع الشيعة دورًا بارزًا، لكنّه لم يتجاوز غيره من الأدوار، في صفحات المجلّة. وقد وقع رشيد رضا نفسه في كثير من المصاعب، في غير مرّة، نتيجة إصداره فتاوًى صائبة. فعندما كان يُسأل، على سبيل المثال، عن جواز زواج الشيعيّ من امرأة سنّيّة -يحمل هذا السؤال سؤالًا مبطّنًا

---

(1) وقد جمع صلاح الدين المنجد فتاواه وحقّقها (بيروت، 1390ـ1391/ 1970ـ1971)، وذلك في ستة مجلّدات.

(2) للمزيد، انظر: «**لإحياء تعاليم العروة الوثقى**»، **المنار**، ج2، العدد 22، آب/ أغسطس، 1899، ص340.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج1، العدد 39، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1898، ص764 إلى 771.

cf. Kramer, **Islam Assembled**, p.27f.;

وانظر كذلك: **المنار**، ج1، العدد 29، أيلول/ سبتمبر، 1898، ص547 إلى551 (حيث نادى بتوسيع النظام التعليميّ باعتباره من مستلزمات الاتّحاد)؛ انظر: ج1، العدد 44، كانون الثاني/ يناير، 1899، ص851 إلى 854 (حيث تناول الأحداث التاريخيّة التي آلت إلى الشقاق)؛ انظر: ج2، العدد 30، تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1899، ص475 إلى 479.

آخر عن ما إذا كان الشيعة مسلمين أصلًا أم لا ـ كان يردّ بالإيجاب قطعًا. وكان يضيف، كذلك، أنّ الفقهاء السنّة توافقوا على أنّ التباين في العقيدة الشيعيّة لا يرقى إلى مسألة تحديد الإيمان أو عدمه، فضلًا عن تأكيده على أنّ الأمّة كانت في أمَسِّ الحاجة إلى المراجعات المتبادَلة والوحدة، أكثر من أيّ وقت مضى، فالبغضاء والتباعد اللّذين تفشّيا بين المسلمين خطايا، وأنّ الجميع باتوا ينظرون إليه على أنّه كذلك[1].

لم يعترف محمّد رشيد رضا، واقعًا، بإسلام كلّ الفرق التي انشقّت عن التشيّع، إذ رأى أنّ أتباع البابيّة، على سبيل المثال، منبوذون من دائرة الدين أو أقلّ شأنًا[2]. ومن جهة أخرى، كان يدافع عن الإماميّة، إذا لزم الأمر، قبالة الهجمات التي كان يكيلها إخوانه السنّة إليها. فعندما اندلعت أعمال الشغب، المعبّأة طائفيًّا، في أرجاء حمص، في العام 1901، هاجم محمّد رشيد رضا المتعصّبين غير الثقات الذين أثبتوا أنّهم السبب الحقيقيّ وراء التشظّي الذي لحق بمجتمع المؤمنين، بدلًا من أن يسهموا في بذل الجهود لتعزيز الوحدة[3]. أمّا العالم الهندي عبد الحقّ الأعظمي، فقد حمل، كذلك، على الشيوخ الذين يدّعون أنّهم «مشايخ متفقّهين» من الذين كانوا سرعان ما يكفّرون كلّ من يصف الشيعة في خطاب له بـ«إخواننا»[4]. وقد أحدثت هذه

(1) انظر: المصدر نفسه، ج7، العدد 12، آب/ أغسطس، 1904، ص462؛ تجد فتاوى أخرى في: ج7، العدد 5، أيّار/ مايو، 1904، ص182ـ183؛ ج13، العدد 12، كانون الثاني/ يناير، 1911، ص897 إلى 906.

(2) المصدر نفسه، ج12، العدد 10، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1909، ص755.

(3) المصدر نفسه، ج4، العدد 3، نيسان/ أبريل، 1901، ص116ـ117؛ حيث تطرّق إلى مسألة المسح على الخفّين. (انظر: هذا الكتاب، ص41).

(4) المصدر نفسه، ج8، العدد 3، نيسان/ أبريل، 1905، ص116ـ117. وانظر كذلك:

Goldziher, **Vorlesungen über den Islam**, p.387, note 104;

وانظر: محمّد أحمد درنيقة، **السيد محمّد رشيد رضا**، ص147 إلى 162، لا سيّما ص149؛ كذلك حصلت اشتباكات في أماكن أخرى، وللمزيد عن اشتباكات بخارى عام 1910، انظر:

= Adam, **Rußlandmuslime**, p.400-410; *RMM*, **10**, 1907, p.345-48;

المشاعر أصداء إيجابيّة في أوساط قرّاء المنار الشيعة، وقد اقتبس محمّد رشيد رضا حرفيًّا رسائل تقديرهم، التي أشعَرته بأنّ جهوده المبذولة في سبيل الوحدة الإسلامية قُدِّرَت خير تقدير[1].

أمّا على الجانب الشيعيّ، فقد كان العلماء الشيعة متحفّظين بلحاظ المبادرات الداعية إلى الوحدة الإسلاميّة. لم يبادر بعض منهم إلى الاتّصال بسلطات السلطنة العثمانية السنّية إلّا بعيد الثورة الدستوريّة في إيران التي اندلعت في العام 1905، والتي أدّى فيها العلماء دورًا سياسيًّا فعّالًا، طويلَ الأمدِ، للمرّة الأولى في العصر الحديث[2]. وقد اختلف رجال الدين

= وانظر كذلك: صدر الدين عيني، **«نزاع شيعه وسنّي در بخارى، يك توطيئه»**، **مجله مطالعات آسيا ى مركزي وقفقاز**، طهران، 1993، العدد 2، ص37 إلى 48. وللمزيد على أمثلة عن الوفاق السنّي الشيعي، انظر:

RMM, **1**, 1906, p.115-117; 8, 1907, p.534.

(1) انظر: على سبيل المثال، **المنار**، ج7، العدد 1، آذار/مارس، 1904، ص66 إلى 68؛ ج7، العدد 14، أيلول/سبتمبر، 1904، ص554-555؛ انظر كذلك: محمّد رشيد رضا، **السنّة والشيعة**، ص16.

(2) وقد جرّب العلماء هذا الأمر ما بين عامي 1891 و1892 في مظاهرة لهم ضدّ الامتياز الذي منحه ناصر الدين شاه لشركة التبغ البريطانيّة الملكيّة في إيران، إثر فتوى مرجع التقليد الميرزا حسن الشيرازي، المقيم في سامرّاء (1815-1895)، الذي حرّم التبغ، ومن ثمّ أُلغي الامتياز في كانون الثاني/يناير، عام 1892، للمزيد انظر:

N.R. Keddie, **Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-1892**, London, 1966;

وللمزيد عن الميرزا حسن الشيرازي، انظر: محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر والأدب في النجف**، ج2، ص69-70؛ آغا بزرگ الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**، ج1، ص436 إلى 441. وانظر كذلك:

H. Algar, **EIr**, XII, p.37-40; Litvak, **Shi'i Scholars**, p.83-90; W. Ende, **«Der amtsmüde Ayatollah»**, in, G. Selz [ed.], **Festschrift für Burkhart Kienast zu seinem 70: Geburtstage dargebracht von Freunden, Schülern und Kollegen**, Münster, 2003, p.51-64;

وللمزيد عن مأسسة مرجعية التقليد، انظر:

= J. Calmard, **EI2, VI**, p.548-56; A.K. Moussavi, **«The Institutionaliza-**

الإيرانيّون حيال شرعيّة الدستور وضرورته. فأدان فريق من العلماء المقرّبين من الشيخ فضل الله النوري الدستورَ واعتبروه نقيضًا للشريعة وحاربوه أشدّ محاربة، ما أدّى إلى إعدام المتحدّث باسمهم شنقًا أمام الملإ في تمّوز/ يوليو، من العام 1909[1]. وعلى المقلب الآخر كافح بعض علماء الشيعة الوجهاء، ولاسيّما في العتبات الشيعيّة في العراق، بزخم بالغ دعمًا للحكومة الدستوريّة، انطلاقًا من رغبتهم في تقويض هيمنة الشّاه، التي رأوا أنّها استبداد، لا حبًّا بالديمقراطيّة بما هي هي.

وقد بلغت الأحداث أوجها عندما أُبطِل الدستور، الذي انتُشِل من قبضة مظفّر الدين شاه في كانون الأوّل/ ديسمبر، من العام 1906، على يد ابنه وخَلَفه محمّد عليّ شاه عقب سنتين اثنتين فقط، حيث تصاعدت حدّة الأزمة. وقد اضطلع كلٌّ من آية الله محمّد كاظم الخرساني وآية الله عبد الله المازندراني بدور حاسم في هذه الأحداث، إذ بذل، كلاهما، جهودًا بغية التوافر على حلفاء لمجابهة الشاه، بل لجآ، كذلك، إلى السلطان العثماني محمّد الخامس، وخاطباه صراحةً في كتابهما إليه في أيّار، مايو، من العام

= tion of **Marja'-i Taqlid in the Nineteenth Century Shī'ite Community**», **MW**, 84, 1994, p.279-299;

وقد كان الشيرازي على تواصل مع جمال الدين الأفغاني وقتها، انظر:

Amanat, «**In Between the Madrasa**», p.120.

(1) Regarding Nūrī (b. 1843, 44), see V. Martin, **EI2**, VIII, 140; S.A. Arjomand, «**The Ulama's Traditional Opposition to Parliamentarism, 1907-1909**», **MES**, 17, 1981, p.174-190; V.A. Martin, «**Shaykh Fazlallah Nuri and the Iranian Revolution 1905-1909**», *MES*, **23**, 1987, p.39-53;

وانظر كذلك: محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر**، ج3، ص1308_1309.

Regarding the general progress of the Constitutional Revolution, see: A. Amanat et al, **EIr**, VI, p.163-216; V.A. Martin, **Islam and Modernism, the Iranian Revolution of 1906**, London, 1989; M. Bayat, **Iran's First Revolution, Shi'ism and the Constitutional Revolution of 19051-1909**, New York, 1992.

1909، حيث خاطباه «بخليفتنا»(1). وهنا يتساءل بعضهم إن كان ثمّة، في هذه الحادثة، ما كان يشير إلى شكل من أشكال الإقرار الرسميّ بشرعيّة الحاكم السنّي(2). ولكن، غالبًا، لا يمكن أن تُرى خطوات كهذه أنّها مدفوعة بتقارب فقهيّ بما هو هو، إذ هي متضمّنة لحسابات سياسيّة محضة.

وعلى الرغم من ذلك، كان ثمّة بالطبع محاولات كهذه. نستذكر، في هذا الصدد، مجلّة العلم التي أصدرها هبة الدين الشهرستاني(3)، وهي مجلّة

---

(1) للمزيد، انظر: العرفان، ج1، العدد 5، أيّار/ مايو، 1909، ص240ـ241؛

English translation in Hairi, **Shi'ism and Constitutionalism in Iran,** p.242f.; see, in general, ibid., p.87-98; as well as: Luizard, **Formation,** p.242-283.

وكان أن أبرق العلماء، في العام السابق، إلى السلطان السابق عبد الحميد الثاني، بيد أنّ صحّة هذه البرقيّة لم تُثبَت، انظر:

Hairi, **Shī'ism and Constitutionalism in Iran**, p.88F.;

وللمزيد عن الخراساني (1839ـ1911)، انظر:

A.H. Hairi, **EI2,** V, p.61f.; A.H. Hairi & S. Murata **EIr**, I, p.732-735;

وانظر: عبد الرحمن عقيقي بخشايشي، فقهاء، ص393 إلى 402؛ عبد الرحيم محمّد عليّ، **المصلح المجاهد محمّد كاظم الخراساني**، النجف، 1973، ص65 إلى 97؛ انظر: عبد الحسين ماجد الكفائي، **مرگي در، زندگاني آخوند خراساني**، طهران، 1959هـ.ش.، 1980.
وللمزيد عن المازندراني (1840ـ1912)، انظر: محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر**، ج3، ص1138ـ1139. آغا بزرگ الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**، ج13، ص1219ـ1220. وانظر كذلك:

H. Algar, **EIr**, I, p.200-202.

(2) Hairi, **Shī'ism and Constitutionalism,** p.125.

(3) فيليب دي طرازي، **تاريخ الصحافة العربية**، ج1، ص40ـ41؛ للمزيد عن الشهرستاني (1884ـ1967)، انظر: محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر**، ج2، ص761ـ762؛ كوركيس عوّاد، **معجم المؤلّفين العراقيّين**، ج3، ص438ـ439؛ آغا بزرگ الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**، ج14، ص1413 إلى 1418؛ عليّ خاقاني، **شعراء الغريّ**، ج10، ص65 إلى 94؛ وانظر الوفيّات في: العرفان، ج55، العددين 3ـ4، آب/ أغسطس- أيلول/ سبتمبر، 1967، ص399؛ **المشكاة**، ج31 1991، ص105 إلى 118؛ وانظر: مقالة حسن الأميني في: **العرفان**، ج58، العدد 5، أيلول/ سبتمبر، 1970، ص501 إلى 505. وانظر: =

إصلاحيّة، كما نستذكر نشاط الاتّحاد الدستوري «انجمن سعادت» الواقع في إسطنبول الذي شحذ جهوده تحسينًا للعلاقة بين السنّة والشيعة، ناهيك عن جهوده في الحقل الدستوريّ[1]. أمّا المبادرة التي استطالت أكثر، في هذا المجال، فقد تمثّلت في الوثيقة التي وقّعها ثمانيةٌ من علماء الشيعة، الذين أشاروا إلى الفِرَق الإسلاميّة الخمس، مستندين إلى الآية 103 من سورة آل عمران، كما طالبوا باتّحاد المسلمين كافّة، محترمين، في الوقت عينه، استقلاليّة كلّ فرقة في الإسلام[2].

وعلى الرغم من أنّ هذه التصريحات الرسميّة كانت واعدةً، فإنّ ما دعت إليه لم يطبّق كما يجب. كما أُخفتت بسبب سياسة حركة الأتراك الشباب القوميّة المُأتركة -نسبةً إلى تركيا-، التي تنامت أكثر فأكثر، مضافًا إلى الوفاة المباغتة لعلمين بارزين عند الشيعة، وهما الخراساني الذي قضى في كانون الأوّل، يناير، من العام 1911، والمازندراني الذي وافته المنيّة بعده ببضعة أشهر فحسب. أمّا بالنسبة إلى مرجع التقليد الوحيد المتبقّي آنذاك،

= W. Ende, **EI2,** IX, p.216f.

(1) *RMM.* **11.** 1910. p117-120;

وانظر كذلك:

H. Algar, **EIr,** II, 89; A. Pistor-Hatam, **Iran und die Reformbewegung im Osmanischen Reich...,** Berlin, 1992, p.219-225; H. Djoudaki, **«L'Anjoman-e Sa'ādat des Iraniens d'Istanbul»,** in, Th. **Zarcone, F. Zarinebaf (eds.), Les Iraniens d'Istanbul,** Paris et al. 1993, p.85-90; Luizard, **Formation,** p.271f.;

يعطي يتزاهاك نقاش (Y. Nakash) معلومات عن معنى الحركة الدستوريّة في ظلّ السلطنة العثمانيّة وثورة الأتراك الشباب ضدّ العراقيّين الشيعة، للمزيد، انظر:

Nakash, **The Shi'is of Iraq,** p.50-55.

(2) للمزيد، انظر: العرفان، ج3، العدد 4، شباط/ فبراير، 1911، ص159-160؛

French translation in: *RMM,* **13,** 1911, p.384-387;

وقد كان الخراساني والمازندراني من الموقّعين على تلك الاتّفاقيّة.

وهو محمّد كاظم اليزدي، الذي عارض الحركة الدستوريّة، علنًا، منذ انطلاقتها، ما برح غير فاعل في حقل السياسة[1].

***

على الرغم من أنّ هذه النشاطات التي أوردناها، ها هنا آنفًا، لم تؤسّس منتدًى كفؤًا لحوار دائم بين علماء السنّة الشيعة، فإنّها من الأهمّيّة بمكان، بلحاظ الأفكار التقريبيّة التي لاقت قبولًا أوسع بعيد الحرب العالميّة الأولى. كما، وجعل جمال الدين الأفغاني ومحمّد عبده من مجلّتهم العروة الوثقى مثالًا احتذى به المفكّرون التقريبيّون المسلمون بعد ذلك طوال نصف قرن. وسرعان ما أضحى مفهوم المؤتمر الإسلاميّ الذي دعا إليه الكواكبي حقيقةً وواقعًا بمظاهر شتّى، بعد أن كان فكرةً خياليّة بعيدةً من الواقع. كما أدرك العلماء الشيعة، أخيرًا، أنّ الصدع القائم بين التسنّن والتشيّع لم يعد عقبةً منيعةً لا مفرّ منها ولا سبيل لتخطّيها.

وكما هي حال المقاربات التقربيّة اللاحقة، فإنّ المبادرات التقريبيّة، الإسلاميّة-الإسلاميّة، الأولى كُبّلت ببعض القيود، ومن أبرز تلك القيود العلاقة البيّنة بين التصريحات الفقهيّة والمشهد السياسيّ الآنيّ آنذاك.

(1) للمزيد عنه (1831-1919)، انظر: عبد الرحمن عقيقي بخشايشي، **فقهاء**، ص419 إلى 428.

Hairi, **Shīʿism and Constitutionalism**, index s. v.

لا ينبغي التخفيف من أهمّيّة الدعوة إلى الجهاد التي أطلقتها السلطنة العثمانية مرارًا، والتي أيّدها علماء الشيعة، لا سيّما وأنّها كانت وليدة إصرار الإمبراطوريّة الألمانية. للمزيد، انظر:

W. Ende, «**Iraq in World War I, The Turks, the Germans and the Shi'ite Mujtahids' Call for Jihad**», in, R. Peters (ed.), **Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants...**, Leiden, 1981, p.57-71; H.L. Müller, **Islam, gihād «Heiliger Krieg» und Deutsches Reich: Ein Nachspiel zur wilhelminischen Weltpolitik im Maghreb 1914-1918**, Frankfurt, M. 1991; P. Heine, «**C. Snouck Hurgronje versus C.H. Becker. Ein Beitrag zur Geschichte der angewandten Orientalistik**», *WI*, p.23-24; 1984, p.378-387.

لا يمكن أن ننظر إلى دعوات الوحدة الإسلاميّة، أو إلى سلوك العلماء الشيعة في العتبات في العراق، إلّا من حيث هي خلفيّة للسياسة الحاكمة[1]، مثلها كمثل مؤتمر النجف الذي دعا إليه نادر شاه، وكذا كان حال نقاشات التقريب التي ما ربحت من دون تغيّر طوال القرن العشرين. وفي هذا السياق، ما من مائز بين هذه النشاطات التي شكّلت حركةً إصلاحيّة إسلاميّة-إسلاميّة وبين مفهوم مؤتمر الوحدة الإسلاميّة. فقد حبى هذا النشاط الإسلام مكانة بين تركيبة القوى الدوليّة، كما إنّه عمد إلى تقوية المسلمين سياسيًّا بلحاظ تعاملهم مع الحكّام غير المسلمين.

وعليه، لا غرو في أنّ الدعوة إلى مؤتمرات إسلاميّة بمشاركة دوليّة -هدفت إلى تفعيل العلاقات الشخصيّة بين المشاركين- شكّلت طلائع ضروريّة لنفث روح ما في جسد الحوار السنيّ الشيعيّ. وقد نشأت مؤسّسة، في سياق هذه المؤتمرات، مثّلت منتدًى ممكنًا لهذا النقاش. وعلى الرغم من أنّ هذه المؤسّسة لم تضطلع بدور في مجريات النقاش، فإنّها حظيت بمكانة مرموقة في النصف الأوّل من القرن العشرين، وأصبحت الصرح العلميّ السنّيّ الوحيد، وعليه، ظهرت كمحاور طبيعيّ للعلماء الشيعة، ألا وهي جامعة الأزهر في القاهرة.

(1) ثمّة استثناء في مقالات رشيد رضا عن التشيّع في أعداد مجلّة المنار الأولى التي ركّزت على المسائل القانونيّة أكثر من تركيزها على المواضيع السياسيّة التي كانت حديث الساعة آنذاك.

الفصل الثاني

إصلاحات الأزهر والتشيّع في غرّة القرن العشرين

مثّل القرن التاسع عشر زمن التغيّرات الجذريّة لعلماء مصر ومؤسّساتهم. فقد عمد العلماء، منذ القرن الثامن عشر، إلى كسب مكانة قويّة، سياسيًّا، إذ نأوا بأنفسهم عن الجماعات الصوفيّة، ووطّدوا علاقاتهم السياسيّة والاقتصاديّة بالمماليك الجدد. لم يستمرّ دور هؤلاء العلماء إلى ما بعد احتلال نابوليون البلاد، ابتداءً من عام 1798 ووصولًا إلى عام 1801، فحسب، بل تعاظم بفضل الاحتلال، كما شهد دورهم «عصرًا ذهبيًّا» وجيزًا[1]. فبلغ مقام العلماء، في الواقع، مبلغًا، إلى حدّ أن اعتبر أحدهم، وهو المؤرّخ الذائع الصيت عبد الرحمن الجبرتي، أنّ مقامهم بات يلي مقام أنبياء الله وأوليائه مباشرةً، وأنّه متقدّم على الحكّام، والملوك، والسلاطين جميعًا[2].

(1) Crecelius, «**Nonideological Responses**», p.173; cf. for this section in general: ibid., p.90-167; Schulze, **Internationalismus**, p.17-46.

(2) Schulze, **Internationalismus**, p.22; cf. the English translation, «**Abd ar-Raḥmân al-Jabartī's History of Egypt**», ed. By: Thomas Philipp, Stuttgart, 1994, I, p.10-15; regarding al-Jabartī, 1754-1825, p.26. See: D. Ayalon, **EI2,** II, p.355-357.

لكنّ عزّ تأثيرهم لم يدم طويلًا، إذ عزل محمّد عليّ، عقب بضع أعوام من تولّيه منصبه، أحد أهمّ ممثّليهم، وهو نقيب الأشراف عمر مكرم[1]، علمًا أنّ محمّد عليّ نفسه أعلن اعترافه بشرعيّة هؤلاء العلماء عند تتويجه. ففي عام 1811، وبعد أن ألغى نظام الالتزام[2]، صادر أموال الأوقاف الخيريّة، وجرّد العلماء من مصدر تمويلهم، ومن ثمّ أغرقهم في عوز اقتصاديّ وتهميش اجتماعيّ، داما طويلًا، ما آل إلى خراب أكثر المساجد والمدارس الدينيّة[3]، وإلى ظهور طبقة جديدة من المفكّرين. ومن ثمّ أثاروا الشكوك حول احتكار العلماء للمعرفة، وذلك بفضل استقلاليّة العلماء وانتشار دور النشر[4].

لم تسلم جامعة الأزهر من هذا الارتكاس العامّ الذي لحق بالمؤسّسات الإسلاميّة. بيد أنّ حجمها خوّلها تحمّل الضائقة الاقتصاديّة، فكان حالها أشفى من حال المؤسّسات الأُخر. ومن المفارق أنّه مع انتهاء

(1) وللمزيد عن منصب نقيب الأشراف، انظر:

«The ashrāf and niqābat al-ashrāf in Egypt in Ottoman and Modern Times», *AAS*, **19**, 1985, p.17-41.

وللمزيد عن عمر مكرم، انظر:

Ibid., p.36ff.

(2) See the article: G. Baer, «**Iltizām**», **EI2**, III, p.1154f. and the literature mentioned therein.

(3) ثمّة مشاهدات للرحّالة الأوروبيّين، في:

Schulze, **Internationalismus**, p.24.

(4) وللمزيد عن توصيف المفكّرين لأنفسهم انظر:

Ibid., p.27 & 37;

وللمزيد عن دور دور النشر في الشرق الأوسط في القرن التاسع عشر، انظر:

M. Harbsmeier (ed.), **The Introduction of the Printing Press in the Middle East**, 1997; F. Robinson, «**Technology and Religious Change. Islam and the Impact of Print**», *Modern Asian Studies*, **27**, 1993, p.229-251.

هذه الحقبة، بات الأزهر ومشيخته المؤسّسة النافذة في مصر[1]. وبُعثت الجامعة إلى الحياة مجدّدًا، ما بين نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين بأقلّ من عقدين اثنين من الزمن، بفضل تمركز العلماء، تدريجيًّا، في إدارة الأزهر نتيجةً لغياب نظم التعليم الدينيّ الغابرة. زد على ذلك أنّ الأزهـر، على عكس المؤسّسات الإسلاميّة الأخـرى التي تذوّقت نشوة النفوذ من قبل، لم يتوانَ، يومًا، عن البقاء في ظلّ سيطرة العلماء المصريّين الأصليّين؛ إذ لا يتسلّم، البتّة، عالم تركيّ مثلًا منصب شيخ الأزهر الذي ظهر في نهاية القرن السابع عشر[2]. وما إن خبت جذوة المؤسّسات الدينيّة الأخـرى، حتى بات الأزهـر، ولاسيّما مشيخته، قطب رحًى في بناء مصر الدينيّ.

ومنذ العام 1870، بدأ العلماء أنفسهم يرون أهمّيّة الإصلاحات في مجالات بحوثهم التقليديّة، ونظامهم التعليميّ، وتحصيلهم الفقهيّ، عقب عقود عدّة من معارضة الإصلاحات والإحجام عنها. ويمكن القول إنّ هذه الإصلاحات جاءت ردًّا على الضغوطات الاجتماعيّة والاقتصاديّة التي ناء تحت ثقلها العلماء[3]. وبُعيد مرحلة التمركز، بدأ عصر جديد استعادت فيه الجامعة قوّتها ونفوذها.

أمّا الأب الروحيّ لهذا المشروع الإصلاحيّ الذي لم يُكتب له النجاح

(1) Crecelius, «**Emergence**», passim; the literature about the Azhar in general is almost impossible to keep track of; cf. as the most important works in Western languages, Dodge, **al-Azhar; Eccel, Egypt; Lemke, Šaltūt and Zeghal, Gardiens**.

(2) Crecelius. «**Emergence**». p111;

وقد تناول عليّ عبد العظيم سيرة حياة وكلاء الأزهر حتّى القرن العشرين، للمزيد انظر: عليّ عبد العظيم، **مشيخة الأزهر**، ج1.

(3) Crecelius, «**Nonideological Responses**», 191, judges soberly, «**Islamic: reform has thus more often been a response to social and economic pressures than an ideological commitment to change**».

بسبب النقد اللاذع الموجّه إليه عام 1895 ـوقد كان ثمّة محاولة إصلاحيّة أولى عام 1872، ولكن، بطبيعة الحال، أخفقت كذلكـ، فقد أتينا على ذكره في الفصل السابق باعتباره أحد أعلام حركة الوحدة الإسلاميّة، ألا وهو محمّد عبده، الذي سُمح له بالعودة إلى مصر، عام 1888، ليكون مفتي البلاد من العام 1899 وحتّى وفاته عام 1905[1]. وتبدو هذه الإنجازات التي حُقّقت متواضعةً أيّما تواضع، أمام رؤية محمّد عبده الإصلاحيّة بلحاظ نفخ روح جديدة عصريّة في الجامعة، وفي أحيان ما، كان لا بدّ من أن تُصقل هذه الإنجازات جرّاء المعارضة الشرسة التي طاولتها داخل أروقة الأزهر نفسه. ومع ذلك، يجب أن لا نستهين بما يمكن تسميته «بالعلوم الحديثة»[2] التي أُدخلت على الأزهر، وبالتغييرات الإداريّة كذلك، ذلك أنّ الخطوة الأولى (تجاه هذه الإصلاحات) قد اتُّخذت في عمليّة انتهت في العام 1961، حيث بدأ الأزهر يتعرّى من طابعه الدينيّ متحوّلًا إلى جامعة عصريّة[3].

تعدّ هذه الإصلاحات جوهريّة لجهة إدراك الذات عند العلماء. ومنذ ذلك الحين، باتت الجامعة من أهمّ المؤسّسات الإسلاميّة في مصر، كما أصبح وكيلها، رسميًّا، على رأس أعيان المسلمين في البلاد. زد على ذلك، أنّه في نهاية الحرب العالميّة الأولى، عندما خسر العلماء العثمانيّون السيادة الدينيّة السنّيّة، كان الأزهر في مكانة خوّلته ملء ذاك الفراغ، والاضطلاع

---

(1) انظر: هذا الكتاب، ص60، الهامش رقم (1)؛ للمزيد عن فترة تولّي محمّد عبده منصب المفتي، انظر:

Skovgaard- Petersen, **Defining Islam**, p.119–133.

تجد دراسة عن أهمّ مراحل إصلاحات الأزهر حتّى منتصف القرن العشرين، في:

J. Jomier, «**al-Azhar**», **EI2,** I, p.813–821, esp. p.817–819;

وللمزيد عن الخلفيّة العامّة للحرب العالميّة الأولى، انظر:

Delanoue, «**L'enseignement religieux**», passim; Hatina, «**Historical Legacy**», p.52–55; and Lemke, **Šaltut**, p.20–33.

(2) Lemke, **Šaltut**, p.32, note 2.

(3) Ibid.

بدور ريادي تخطّى مصر، واستطال إلى العالم الإسلاميّ - السنيّ بأسره. وقد حافظ الأزهر على هذا الدور دون منازع حتّى النصف الثاني من القرن العشرين.

ومن ثمّ اتّخذ الأزهر خطوات عدّة ليعزّز أربه في حجز مقعد له على الصعيد العالميّ، وتمثّل ذلك **أولا** في مؤتمر الخلافة الذي عقد عام 1926، الذي سنتطرّق إليه لاحقًا، **وثانيًا** في إرسال وفود رسميّة عدّة إلى مختلف الأقطار الإسلاميّة، **وثالثًا** في إرسال البعثات الدراسيّة إلى الجامعات الأوروبيّة، وفي بناء علاقات مع بلدان غير إسلاميّة[1]. وترسّخت المكانة الجديدة التي حظي بها علماء الأزهر -وصيتهم كذلك- عند إنشاء جمعيّة كبار العلماء، عام 1911، والتي كانت تُعرف بهيئة كبار العلماء[2]. لم ينتدب القانون أعضاء الجمعيّة الثلاثين، الذين ازدادوا عددًا على مرّ الزمن، لمراقبة المعايير الدينيّة لعلماء مصر فحسب؛ بل زوّدهم، كذلك، بوسائط معرفيّة خوّلتهم تمكين قراراتهم وتفعيلها. كما مُنحوا حقّ استبعاد العلماء الذين انحرفوا عن العقيدة الرسميّة[3]. وبالتالي، تمكّن الأزهر، عن طريق قنواته الإداريّة، بطريقة أو بأخرى، من تحقيق ما حقّقه علماء الشيعة طوال درب طويل وغير منتظم، وهو إنشاء شبه طبقة مستقلّة معروفة من العلماء.

وقد أرخى الدور الجديد الذي اضطلع به الأزهر بظلاله على علاقة الجامعة بالشيعة أنفسهم؛ إذ بات بعض صغار السنّ من علماء الشيعة ذوي

(1) للمزيد، انظر: إبراهيم الجبالي، **البعثة الأزهريّة إلى الهند**، القاهرة، 1937؛ انظر كذلك:
OM, **15**, 1935, p.448; Lemke, **Šaltut**, p.105-107 & 116;
وللمزيد عن اجتماع الخلافة، انظر: هذا الكتاب، ص137.

(2) **Šaltut**, p.129-138; Skovgaard-Petersen, **Defining Islam**, p.146-50; cf. also: *MA*, **66**, 5, Nov. 1993, p.692-703.

(3) ولا سيّما حالة عليّ عبد الرازق التي كانت مثار ضجّة في عشرينات القرن الماضي، للمزيد، انظر: هذا الكتاب، ص137 و138.

النزعة الإصلاحيّة يتلقّفون التعديلات، التي طالت رأس الهيكل السنّي الهرميّ، ويقرّون بها كذلك. وفي الوقت ذاته، منحت هذه الإصلاحات العلماء الشيعة حجّةً لطرح أسئلة خجولة تتعلّق بتقاليدهم هم في تعليم طلّاب الحوزة العلميّة الناشئين[1]. وأوّل من ردّ على هذه المسألة هو العالم الإيرانيّ أسد الله مامقانيّ، وهو وسيط الخراساني في أنجمن سعادت، الآنف الذكر، في أسطنبول. إذ كان المامقاني قد دعا، عام 1929، إلى إجراء مراجعة دقيقة لنظام التدريس عند الشيعة، تأسّيًا بنموذج محمّد عبده في إصلاح الأزهر[2].

وعقب سنوات عدّة، ذهب العالم اللبنانيّ محسن شرارة إلى أبعد من ذلك بكثير؛ إذ شجب في ثلاث مقالات له نُشرت في مجلّة العرفان تباعًا، الفوضَى التي عمّت النجف[3]. وقد بسط، ولغاية في نفسه، في المقالة

(1) ثمّة دراسة عن نشأت الحوزات الشيعيّة وتطوّرها في:

Calmard, «**Les universités théologiques**»;

وانظر كذلك: هذا الكتاب، ص81، الهامش (1).

(2) Said Amir Arjomand, «**Ideological Revolution in Shi'ism**», p.183;

للمزيد عن المامقاني (ولد عام 1886)، انظر: محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر**، ط1، ص296؛ انظر: عليّ الخاقاني، **شعراء الغريّ**، ج10، ص89. كما تحدّث آغا بزرگ الطهراني باقتضاب عن المامقاني في: **الذريعة**، ج8، ص294، حيث أورد بعض كلمات عنه في معرض حديثه عن كتاب: **الدين والشؤون** للمامقاني، أسطنبول، 1334/ 1915-1916.

(3) للمزيد، انظر: العرفان، آب/ أغسطس، 1928، ص95 إلى 100؛ أيلول/ سبتمبر، 1938، ص201 إلى 207؛ تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1928، ص331 إلى 337. وثمّة تحليل مسهب، في:

W. Ende, «**From Revolt to Resignation**», passim; Mervin, **Un réformisme chiite**, p.216-21;

وللمزيد عن محسن شرارة (1901-10946)، انظر: عمر رضا كحّالة، **معجم المؤلّفين**، ج8، ص185؛ محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، ج9، ص48 إلى 50؛ محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر**، ج2، ص724؛ انظر: عليّ الخاقاني، **شعراء الغريّ**، ج8، ص279 إلى 294؛ انظر تعزية محمّد جواد مغنيّة به في: العرفان، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1946. وتمّ شرح مسهب لأوضاع النجف في القرن التاسع عشر ولنهوض علماء الشيعة، آنذاك، في: =

الأولى الكلام عن الأزهر، وعن محمّد عبده وإسهب. اقتبس محسن شرارة مقالةً بكاملها من مجلّة المقتطف، التي لم تكن سوى مجلّة حديثة العهد آنذاك، ذاكرًا أنّ هذه المقالة قد وضّحت له أين يقفون هم آنذاك، وأين يقف إصلاحيّو الأزهر. وعندما عنون هذه الفقرة بالذات بـ«مؤسّسات تعليمنا الدينيّ: الأزهر والنجف»، أزال كلّ ريب بشأن مَن يستهدفه من هذه السلسلة من المقالات التي نُشرت بعنوان «بين الفوضى والتعليم الصحيح»[1]. ولمّا كان موقف الشيخ اليافع طائشًا نجم عن ذلك فضيحة، بكلّ ما للكلمة من معنًى، في صفوف نظرائه العلماء في النجف، حتّى إنّ بعضهم لم يتوانَ عن تكفيره وعن المطالبة باستباحة دمه. فلا غرو في أنّ تدخّل شرارة لم يَؤُل إلى نتائج واقعيّة ملموسة.

= Litvak, **Shi'i Scholar**, passim.

(1) للمزيد، انظر: العرفان، آب/أغسطس، 1928، ص95 إلى 100؛ قد اقتبست المقالة التي تناولت إصلاح الأزهر والتي طبعت في ص98 إلى 100، من مجلّة **المقتطف**، أيلول، 1905، ص738 إلى 743؛ للمزيد عن المقتطف التي ظهرت منذ عام 1876 إلى 1952 انظر:

N. Farga, **Al-Muqtataf 1876-1900, Ph.D Dissertation**, Oxford, 1969; D. Glass, «**Die Zeitschrift al-Muqtaṭaf (1876-1952) und die Erneuerung der arabischen Sprache...**», in, D. Bellmann (ed.), **Gedenkschrift Wolfgang Reuschel...**, Stuttgart, 1994, p.117-125; **Arabische Zeitschriften kommunikation im 19. und 20. Jahrhundert. al-Muqtaṭaf: Schule und Diskussionsforum der publizistisch-literarischen Öffentlichkeit von 1876-1925**, unpubl. Habilitationsschrift, University of Leipzig, 1999 (scheduled to appear: Würzburg, 2004); regarding the educational system in Najaf cf. J. Berque, «**Hier à Nağaf et Karbalā**», *Arabica*, **9**, 1962, p.325-142; P. Heine, «**Traditionelle Formen und Institutionen schiitischer Erziehung in der Gegenwart am Beispiel der Stadt Nadjaf, Iraq**», *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, **74**, 1990, p.204-218; Mervin, «**La quête du savoir**» and «**The Clerics of Jabal Āmil**», passim; eadem, **Un réformisme chiite**, p.61-108;

وانظر: زهير الأعرجي، «**الدراسات الإسلاميّة الدينيّة عند العلماء المسلمين**»، **العرفان**، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1992، ص21 إلى 29، شباط/ فبراير، 1992، ص25 إلى 35؛ انظر: جعفر المحبوبة، **ماضي النجف وحاضره**، ج1 إلى 3، ط1، بيروت، 1986.

وبعد مضيّ عقد تقريبًا، وُجّهت، مجدّدًا، انتقادات إلى حالة النجف ووضعه في مجلّة «العرفان»، ولكن هذه المرّة على يد شيخ لبنانيّ أيضًا، وهو عليّ الزين؛ إذ اعتبر الزين، بكلماته التي لا تقلّ وضوحًا عن سلفه المثير للجدل، أنّه بالتأسّي بالأزهر، فحسب، ستتمكّن النجف من إحكام القبضة على الفوضى المتفشّية ومن الحفاظ على مكانته المعتبرة. وقد اقترح الزين وضع برامج زيارات وتبادلات بحثيّة دراسيّة تهدف إلى توحيد مناهج الجامعتَيْن، معتبرًا أنّه في سياق هذا التعاون يمكن السعي إلى تأليف مجلّة تُكرَّس لقضية الوحدة الإسلاميّة. كما اقترح على الأزهر لونًا من التبادلات، كفتح باب الاجتهاد مجدّدًا، مثلا[2].

لم تكن ردّة الفعل على ما كتبه الزين شبيهة بتلك التي سيقت لشرارة، ذلك أنّه، بالمقام الأوّل، عمد إلى استخدام أسلوب أكثر تحفّظًا من سلفه. لكنّ كلا المقالين، لم ينطلق من رغبة حقيقيّة للنفاذ إلى تقارب مع الإسلام السنّيّ. إذ وضع كلٌّ من شرارة والزين نصب أعينهما الإصلاحات الداخليّة لمراكز تعليم الشيعة في العراق -لم يزر أيّ منهما الأزهر من قبل قطّ- وكاد نموذج جامعة القاهرة أن يكون مجرّد إسقاط لانتقاداتهم للحالة السّيّئة التي اعترت النجف. زد على ذلك أنّ كلا العالمين كانا منعزلين ضمن مجتمعهما الضيّق؛ إذ لاقى شرارة عداوةً بغيضةً ضدّه، كما عانى الزين من رقابة مورست عليه جرّاء تفسيره لمفهوم الاجتهاد[3]. ناهيك عن أنّ الأخير كان قد

(2) عليّ الزين، «**بوادر الإصلاح في جامعة النجف أو نهضة كاشف الغطاء**»، **العرفان**، نيسان/ أبريل، 1939، ص179 إلى 185، لا سيّما ص183؛ انظر كذلك، محمّد جابر العامليّ، «**صفحات من تاريخ جبل عامل**»، **العرفان**، آذار/ مارس، 1938، ص22 إلى 300، لا سيّما الهامش رقم 1، ص28؛ انظر كذلك:

Mervin, Un réformisme chiite, p.222-225;

وللمزيد عن عليّ الزين (توفّي عام 1984)، انظر:

Ibid., p.435.

(3) Ibid., p.225-228.

كتب ما كتبه في وقت كان ممثّلون آخرون أرفع منه شأنًا، عن كلا الطائفتين، قد أخذوا زمام المبادرة وسارعوا إلى فتح باب الحوار مع المذهب الآخر، وهذا ما سنتطرّق إليه بإسهاب لاحقًا[1].

كما تظهر ردّة الفعل المتباينة على ما أعرب عنه الزين (مقارنةً بما قاله شرارة) مدى تغيّر العلاقة بين علماء السنّة والشيعة في غضون ذاك العقد الفاصل. فمنذ ذلك الحين بات علماء الشيعة يقبلون بالأزهريّين منافسين لهم، يمكن التحالف معهم في مسائل دينيّة وفقهيّة تتخطّى التحالفات السياسيّة الضيّقة، أو على الأقلّ، يمكن أن يُفتح معهم باب للنقاش التقريبيّ. والدليل على ذلك التوافق على إنشاء مساحات مشتركة لعلّها نتيجة تلك المقالات التي أشرنا إليها آنفًا- كان يُتوسّل بها بانتظام في حوارات التقريب اللاحقة كلّها. فكان يوضَع الأزهر، كممثّل للسنّة، وجهًا لوجه، مع النجف كممثّل عن القطب الآخر[2]. وكان أن تنامت هذه المساحة المشتركة مع الزمن وأصبحت كيانًا مستقلًّا، لتحكم علاقة العالم اللبنانيّ الشيعيّ وشيخ الأزهر آنذاك، على الرغم من أنّ العالم الشيعي لم يكن حتّى من المقيمين في النّجف. سيُعالج هذا المبحث في الصفحات الآتية.

(1) انظر: هذا الكتاب، ص161 وما بعدها.

(2) محمّد كاظم الكفائي، **بين النجف والأزهر**؛ محمّد رضا المظفّر، **السنّيون والشيعة**؛ للكاتب نفسه «**جامعة النجف**»، **مجلّة الأزهر**، تشرين الثاني، 1962، ص604 إلى 609؛ نزار الزين، «**الوحدة بين المسلمين**»، **العرفان**، تشرين الثاني، 1962، ص338-339؛ إبراهيم السرّاج، **الإمام محسن الحكيم**، ص107-108؛ توفيق الفكيكي، **المتعة**؛ محمّد عليّ الزعبي، «**الأزهر والنجف في خدمة الإسلام**»، **العرفان**، كانون الأوّل، 1959، ص367 إلى 373.

الفصل الثالث

مراسلةٌ مثيرةٌ للجدل (1911/1936)

ثمّة كتابٌ جديرٌ ذكره في مستهلّ الحوار بين علماء الشيعة والأزهر، يبسط للمراسلات التي قيل إنّها قد حصلت بين عبد الحسين شرف الدين، وهو عالم شيعيّ من جبل عامل، جنوبيّ لبنان، وسليم البشري، شيخ الأزهر السابق. وقد عمدنا إلى اختيار هذين التاريخين المذكورين في عنوان الفصل، أعلاه، لأنّهما يشيران إلى إحدى أهمّ المشكلات بلحاظ تقييم صدقيّة هذه المراسلات، إذ كتب عبد الحسين شرف الدين هذه المراسلات وأصدرها في كتاب بعنوان «المراجعات» بعد ربع قرن على حدوثها. فقد مضى، وقتذاك، أكثر من تسعة عشر عامًا على وفاة المُشارك السنّي، البشري. ولهذا السبب بالذات لا غرو في أنّ الكتاب قد تلقّى، مع مرور الزمن، ردودًا في غاية التباين؛ لاختلاف وجهات نظر القارئ، ناهيك عن محتوى الكتاب المثير للجدل. وفي ما يأتي محاولة لإماطة اللّثام عن أصل هذا الكتاب المبهم، وسعيٌ إلى تقصّي حقيقة الأسطورة التي نشأت عنه.

وُلد عبد الحسين شرف الدين[1] في الأوّل من جمادى الآخرة من العام

(1) لا تجد في الأدبيات الغربيّة دراسةً شاملةً عن حياة شرف الدين وأعماله إلى الآن. ولأخذ فكرة أولى، انظر:

= W. Ende, «**Sharaf al-Dīn**», in: **EI2**, IX, p.314f., and now also: Mervin, **Un**

1290 ـفي نهاية تمّوز/ يوليو وبداية آب/ أغسطس، من العام 1873ـ في مدينة الكاظميّة في العراق[1]، حيث أقام والده يوسف شرف الدين[2] طلبًا للعلم. وكان عبد الحسين سليل عائلة معروفة بطلب العلم من جبل عامل، وهي مقترنة اقترانًا وثيقًا بإحدى أهمّ سلالات العلماء العراقيّة الإيرانيّة، وهي آل الصدر[3].

= **réformisme chiite**, p.301-310 & 430, and index s.v.

وللمزيد عن عبد الحسين شرف الدين في الأدبيّات العربيّة والفارسيّة، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج3، ص279؛ أسعد يوسف داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج3، ص626 إلى 629. حيث ذُكر تاريخ مولده خطأ وهو عام 1870؛ انظر: عمر رضا كحّالة، **معجم المؤلّفين**، ج5، ص87؛ **المستدرك على معجم المؤلّفين**، ص337؛ محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، ج7، ص757؛ محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر والأدب في النجف**، ج2، ص736 إلى 738؛ ميرزا محمّد عليّ مدرّس، **ريحانة الأدب**، ج3، ص194 إلى 196؛ آغا بزرگ الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**، ج31، ص1080 إلى 1088؛ انظر كذلك: مخطوطات محمّد صادق الصدر في ترجمته لشرف الدين في: «**قبس من آيات السيّد المؤلّف**»، في: عبد الحسين شرف الدين، **الاجتهاد**، ص5 إلى 44. وتجد في ص8، الهامش1، شجرة نسب شرف الدين الذي يعود ـعبر الإمام السابع، موسى الكاظم [ع]ـ إلى عليّ [ع]. انظر: عبد الرسول الموسوي، **الشيعة في التاريخ**، ص34. مضافًا إلى: مرتضى ياسين، «حياة المؤلّف»، في: عبد الحسين شرف الدين، **المراجعات**، المقدّمة، ص42 إلى 66. وثمّة من تناول سيرة حياة شرف الدين بطريقة لا يمكن تمييزها عن السيرة المقدّسة، على غرار: هادي فضل الله، **رائد الفكر الإصلاحيّ**؛ عبّاس عليّ، **الإمام شرف الدين، حزمة ضوء على طريق الفكر الإسلاميّ**؛ أحمد قبيسي، **حياة الإمام**. أمّا المرجع الرئيس الأكثر أهمّيّة فهو سيرة شرف الدين الذاتيّة: **بغية الرّاغبين**، ج2، ص344 إلى 363. ونُشرت أجزاء منها في مجلة **العرفان**، ج45، 1958، ص377 إلى 384، وص473 إلى 480،وص 577 إلى 584، وص673 إلى 680، وص777 إلى 784.

(1) للمزيد عن الكاظميّة، انظر:

G. Krotkoff, «**Kazimein: ein schiitischer Wallfahrtsort**», Bustan, 9, 1968, p.3-4 & 59-62; M. Streck & A.A. Dixon, «**Kazimayn**», **EI2**, IV, p.854-856;

وانظر: محمّد شريف رازي، **گنجينه اى دانشمندان**، ج4، ص285 إلى 311؛ جعفر الخليلي، **موسوعات العتبات المقدّسة**، ص9ـ10.

(2) للمزيد عنه (1847ـ1916)، انظر: شرف الدين، **بغية الرّاغبين**، ج1، ص459 إلى 486.

(3) للمزيد، انظر: عبد الحسين شرف الدين، **بغية الراغبين**، ج1؛ محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، ج11، ص445ـ446. (وأم عبد الحسين شرف الدين الزّهراء هي أخت آية الله حسن الصدر) =

تتلمذ عبد الحسين في ريعان صباه على يد والده الذي صحبه معه عند عودتة إلى لبنان. وفي مطلع شهر تشرين الأوّل/ أكتوبر، من العام 1892، عاد الابن إلى العراق بغية متابعة دراسته الدينيّة وإكمالها في العتبات العراقيّة على يد أبرز أعلام الشيعة آنذاك، نذكر منهم الميرزا حسن الشيرازي في سامرّاء[1]، الذي أتينا على ذكره آنفًا، وآية الله محمّد كاظم الخراساني، وآية الله عبد الله المازندراني، المشار إليهما سابقًا أيضًا[2]، في النجف الأشرف. ويبدو أنّه كان لعبد الحسين عظيم الأثر في نفوس أساتذته، فما لبث أن حصل على إجازات تعليم شتّى[3]. وفي شهر أيّار/ مايو، من العام 1904، وقبل أن يناهز عبد الحسين سنّ الواحد والثلاثين، عاد إلى جبل عامل، حائزًا على درجة الاجتهاد المطلق، الذي يخوّله استنباطَ الفتاوى الشرعيّة

= (1856ـ1935)؛ **دائرة المعارف**، تشيّع، ج1، ص183، آل شرف الدين؛ ج1، ص192ـ193، آل صدر. وينحدر كذلك قائد شيعة لبنان الأسبق، موسى الصدر، الذي أُخفي عام 1978 في ليبيا، ومحمّد باقر الصدر، الذي أعدمه النظام العراقيّ عام 1980، من العائلة نفسها. انظر: حسين شرف الدين، **بغية الرّاغبين**، ج2، ص619 إلى 635، وص637 إلى 776. وانظر كذلك:

Moojan Momen, **An Introduction to Shi'i Islam**, p.132–134, p.270f.; regarding the general background, see Rieck, **Die Schiiten und der Kampf um den Libanon**, esp. p.83–310; Mervin, **Un réformisme chiite**, p.15–60; M. Pohl-Schöberlein, **Die schiitische Gemeinschaft des Südlibanon (Ğabal 'Āmil) innerhalb des libanesischen konfessionellen Systems**, Berlin, 1986; W. Ende, «**Mutawālī**», **EI2**, VII, 780f.

(1) انظر: هذا الكتاب، ص69، الهامش (2).

(2) للمزيد، انظر: عبد الحسين شرف الدين، **بغية الرّاغبين**، ج2، ص63ـ82؛ أحمد قبيسي، **حياة الإمام**، ص30 إلى 40؛ للمزيد عن هذين العالمين، انظر: هذا الكتاب، ص71، الهامش (1)؛ قد كان حسين النوري الطبرسي، الذي لا تزال أطروحته عن تحريف القرآن التي أتينا على ذكرها سابقًا، موضع جدل كبير في القرن العشرين، من بين أساتذة شرف الدين، للمزيد، انظر: **بغية الرّاغبين**، ج2، ص76. ولم يتسنّى لي النفاذ إلى كتاب شرف الدين: **ثبت الإثبات في سلسلة الرّواة**، صيدا، 1355/ 1936. للمزيد عنه، انظر: آغا بزرگ الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج5، ص6، حيث سمّى شرف الدين أساتذته.

(3) للمزيد، انظر: عبد الحسين شرف الدين، **بغية الرّاغبين**، ج2، ص87 إلى 92؛ أحمد قبيسي، **حياة الإمام**، ص43 إلى 49.

في مختلف مسائل الفقه الإسلاميّ. وفي ذلك الحين ذاع صيته إلى ما بعد النجف[1].

وفي شهر كانون الثاني، يناير من العام 1908، استقرّ عبد الحسين شرف الدين في مدينة صور، بُعيد فترة استراحة له في بلدة شحور، ومن ثمّ مكث في صور إلى آخر أيّام حياته، ما خلا بعض الرحلات التي قام بها، إذ قصد الحجاز مرّتيْن اثنتين. ففي شهر آب/ أغسطس، من العام 1910، توجّه إلى المدينة حيث زار إخوانه الشيعة، النخاولة، المقيمين هناك. وعقب اثني عشر عامًا اتّجه في رحلته الثانية إلى شبه الجزيرة العربيّة، حاجًّا إلى مكّة في شهر تمّوز/ يوليو، من العام [2]1922. أمّا زيارته القاهرة في شهر تشرين الأوّل/ أكتوبر، من العام 1911 التي استمرّت حتّى شهر نيسان/ أبريل، من العام 1912، فقد طبعت في الذاكرة بصمة لا تُنسى، سنتناولها بإسهاب في ما يأتي. وقد حملته رحلته الأخيرة ما بين شهر شباط/ فبراير، ونيسان/ أبريل، من العام 1937 إلى العتبات المقدّسة في العراق، وإلى الحوزات الدينيّة في إيران، كذلك[3].

---

(1) للمزيد، انظر: محمّد صادق الصدر، «**قبس من آيات السيّد المؤلّف**»، ص12؛ انظر كذلك: عبد الحسين شرف الدين، **بغية الرّاغبين**، ج2، ص104 إلى 111.

(2) **بغية الراغبين**، المصدر نفسه، ج2، ص197ـ198، المدينة؛ ص202 إلى 211، مكّة؛ أحمد قبيسي، **حياة الإمام**، ص106 إلى 108؛ للمزيد عن النخاولة، انظر:

W. Ende, «**The Nakhawila**», passim; an insider's view is given by Y. al-Khoei, «**The Marja' and the Survival of the Community, The Shi'a of Medina**», in, L.S. Walbridge (ed.), **The Most Learned of the Shi'a. The Institution of the Marja' Taqlid (sic!)**, Oxford, 2001, p.247-250;

ويروي محمّد التيجاني السماوي، مقتبسًا من محمّد باقر الصدر، في كتابه: **ثمّ اهتديت**، ص68، عن لقاء مزعوم بين شرف الدين والملك عبد العزيز آل سعود، ولكن لم يحدّد زمن ذاك الاجتماع وغايته، لكن من المفترض أنّه تطرّق إلى جدليّة تقديس الشيعة للأضرحة. وأورد مرتضى آل ياسين أنّه في غضون زيارة شرف الدين إلى مكّة أُقيمت صلاة في المسجد الحرام بإمامة شيعيّ ـ في غير تقيّة ـ للمرّة الأولى علنًا، للمزيد، انظر: **حياة المؤلّف**، ص63.

(3) عبد الحسين شرف الدين، **بغية الراغبين**، ج2، ص212 إلى 254. وانظر كذلك: محمّد شريف =

يعود الفضل الأكبر لحيازة شرف الدين زعامةً دينيّةً لا منازَع عليها وسط المجتمع الشيعيّ اللبنانيّ، إلى تحصيله العلميّ الدينيّ، الذي يتجلّى في كثير من كتاباته التي تضمّ أطروحات مسهبة للغاية[1]، وفي نشاطاته الاجتماعية العامّة التي تمثّلت، أكثر ما تمثّلت، في تأسيسه المدارس والمؤسّسات الدينيّة الخيريّة في صور[2]. وما لبث أن أصبح شرف الدين القائد الفعليّ الوحيد لشيعة لبنان بُعيد وفاة محسن الأمين عام 1952[3]، بل رأى بعض، في وقت سابق، أنّه الخلف الشرعيّ للمرجع الدينيّ أبي الحسن الأصفهاني، الذي وافته المنيّة في العام 1946[4]. فارق عبد الحسين شرف

= رازي، **گنجينه اى دانشمندان**، ج1، ص253_255.

(1) وها هنا أشير إلى السِيَر المذكورة في الهامش الأوّل من هذا الفصل حيث تجد لائحةً موسّعةً من لإصدارات شرف الدين. مضافًا إليها، انظر: عبد الحسين شرف الدين، **بغية الراغبين**، ج2، ص93 إلى 103؛ محمّد صادق الصدر، «**قبس من آيات السيّد المُؤلِّف**»، ص31 إلى 35؛ انظر: هادي فضل الله، **رائد الفكر**، ص57 إلى 70؛ أحمد قبيسي، **حياة الإمام**، ص53 إلى 69، مضافًا إلى: كوركيس عوّاد، **معجم المؤلّفين العراقيّين**، ج2، ص228_229.

(2) انظر: عبد الحسين شرف الدين، **بغية الراغبين**، ج2، ص114 إلى 138؛ انظر: للكاتب نفسه، «**المدرسة الجعفريّة رمز العروبة والإسلام**»، العرفان، ج31، العددين 1 و2، كانون الثاني/ يناير، 1942، ص7 إلى 12؛ أحمد قبيسي، **حياة الإمام**، ص84 إلى 99.

(3) للمزيد عن محسن الأمين (1867_1952)، انظر: يوسف أسعد داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج2، ص141 إلى 146؛ عمر رضا كحّالة، **معجم المؤلّفين**، ج7، ص183 إلى 185؛ انظر للكاتب نفسه: **المستدرك على معجم المؤلّفين**، ص578؛ محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر والأدب في النجف**، ج1، ص173_174؛ عبد القادر عيّاش، **معجم المؤلّفين السوريّين**، ص42_43؛ محمّد شريف رازي، **گنجينه اى دانشمندان**، عليّ مرتضى الأمين، **السيّد محسن الأمين، سيرته ونتاجه**، بيروت، 1413/ 1992، ط1، 1980؛ انظر:

Mervin, Un réformisme chiite, 422f. and passim;

وقد تُرجمت سيرته الذاتيّة التي ظهرت في الأصل في ج40 من الطبعة الأولى من **أعيان الشيعة** إلى اللغة الفرنسيّة بقلم صابرينا مرفين (S. Mervin)، للمزيد، انظر:

Autobiographie d'un clerc chiite du Ǧabal ʿĀmil, Damascus 1998;

وانظر كذلك: زكي الميلاد، **خطاب الوحدة الإسلاميّة**، ص151 إلى 163.

(4) للمزيد عن الأصفهاني، انظر: =

الدين الحياة في بيروت في الثلاثين من شهر كانون الأوّل/ ديسمبر، من العام 1957، فشيّع جثمانه حشد مهيب من الناس إلى النجف حيث ووري الثرى في الأوّل من شهر كانون الثاني/ يناير، من العام 1958[1].

أمّا اعتبار شرف الدين عنصرًا يملك ثقلًا ومكانةً موقّرةً، على نطاق واسع، فيُعزى إلى معارضتة الوطنيّة الفعليّة ضدّ أيّ استعمار أجنبيّ يُفرَض على لبنان. فقد أعرب شرف الدين، منذ العام 1909، عن ترحيبه بقرار عزل «سلطان الاستبداد» عبد الحميد الثاني، كما أعرب عن أمله في خروج الأمّة من البؤس الذي وقعت فيه وتحسُّن أحوالها على إثر هذا الحدث[2].

وما إن انتهت الحرب العالميّة الأولى حتّى سارع شرف الدين إلى صبّ اهتمامه على مناوأته الاحتلال الفرنسيّ الوشيك، آنذاك، لسوريا

= H. Algar, **EIr,** I, p.302f. and the literature mentioned there;

وانظر صفحة الوفيّات في: العرفان، ج33، العدد 1، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1946، ص14 إلى 16؛ محمّد صادق الصدر، **«قبس من آيات السيّد المؤلّف»**، ص41 و42، حيث أورد أنّ الأصفهاني شدّد، قُبيْل وفاته، في أثناء زيارة له إلى لبنان على مدى حاجة النجف إلى شرف الدين. وثمّة تقارير عدّة عن مشاكل تتخلّلت علاقة شرف الدين مع غيره من العلماء، للمزيد، انظر:

Karl-Heinrich Göbel, **Moderne schiitische Politik und Staatsidee nach Taufīq al-Fukaikī**, p.83–86 (regarding Mughniyya); W. Ende, «**From Revolt to Resignation**» (regarding Sharāra); idem, «**Eine schiitische Kontroverse über Naql al-ğanā'iz**», in, W. Voigt (ed.), **XX. Deutscher Orientalistentag...**, Wiesbaden, 1980, p.217f.; idem, «**Flagellations**», p.31 (both concerning Muḥsin al-Amīn).

(1) للمزيد، انظر: عبد الحسين شرف الدين، **بغية الراغبين**، ج2، ص255 إلى 344 (كتب هذا مقطع وفاة شرف الدين، كما تلك المتعلّقة بأحفاده، نجله عبدالله. وللمزيد عن عبد الله، انظر: المصدر نفسه، ج2، ص425 إلى 431)؛ انظر كذلك: الوفيّات في: العرفان، ج45، العدد 5، شباط/ فبراير، 1958، ص466 إلى 472؛ ج45، العدد 6 آذار/ مارس، 1958، ص571 إلى 576؛ انظر كذلك: **رسالة الإسلام**، ج10، 1958، ص108 إلى 110؛ انظر: عبد الله عليّ الخنيزي، **نسيم وزوبعة**، ص179 إلى 188.

(2) انظر: **«تأليف الأمّة»، العرفان**، ج1، العدد 8، آب/ أغسطس، 1909، ص389 إلى 391.

ولبنان في أعقاب اتّفاقيّة سايكس بيكو. وسرعان ما أثار نقمة المحتلّين، بسبب ثورته ضدّ الاستعمار، ولاسيّما بسبب مشاركته في اجتماع المعارضة في وادي الحجير في الآخر من نيسان/ أبريل، عام 1920، فاضطرّ من ثمّ إلى اللجوء إلى دمشق. وبعد معركة ميسلون في شهر تمّوز/ يوليو، من العام نفسه والاحتلال الفرنسيّ لسوريا، هاجر شرف الدين إلى منفاه في مصر، ومن ثمّ إلى فلسطين، قبل أن يُسمح له بالعودة إلى جبل عامل في شهر حزيران/ يونيو، من العام 1921[1]. ولكن يبدو أنّ صراع شرف الدين مع الانتداب انحصر في مرحلة واحدة من حياته، ففي العقدين والنيّف التاليين، إلى حين استقلال لبنان، لا يبدو أنّه قد شارك في نشاطات أخرى من هذا النّوع.

لكنّ هذه الأحداث لم تخلُ من تداعيات؛ إذ أقرّ شرف الدين نفسه، كما أجمع كتّاب سيرته جميعًا، بأنّ الضبّاط الفرنسيّين انتهكوا ممتلكاته في غيبته باعتدائهم على منزليْه في شحور وصور في حزيران/ يونيو، من العام 1920، كإجراء جزائيّ. غير أنّ هذه المصادر لم تأتِ على ذكر حقيقة

---

(1) للمزيد، انظر: عبد الحسين شرف الدين، **بغية الراغبين**، ج2، ص146 إلى 170 (وتجد في ص170 إلى 196، تعدادٌ لقصائد شعر متعدّدة كُتِبَت احتفالًا بعودته)؛ انظر كذلك: محمّد كوراني، **الجذور التاريخيّة للمقاومة الإسلاميّة في جبل عامل**، بيروت، 1414/ 1993، ص123 إلى 231؛ انظر للكاتب نفسه، «**مؤتمر وادي الحجير ودور الإمام شرف الدين**»، في: **الإمام السّيّد**، ص311 إلى 321؛ انظر: أحمد رضا، «**حول المذكّرات التاريخيّة**»، **العرفان**، ج33، العدد 4، شباط/ فبراير، 1947، ص442–443؛ محمّد علي مكّي، «**لمحات من تاريخ الشيعة في لبنان**»، **العرفان**، ج76، العدد 1، كانون الثاني/ يناير، 1992، ص44؛ محمّد حسن الأمين، «**الإمام عبد الحسين شرف الدين**»، **العرفان**، ج77، العدد 3، نيسان/ أبريل، 1993، ص10 إلى 22، لاسيّما ص10–11. وانظر: محمّد صادق الصدر، «**قبس من آيات السيّد المؤلّف**»، ص22، حيث يؤكّد الصدر، صراحةً، أنّ شرف الدين أصبح الزعيم المطلق في الشؤون الدينيّة والدنيويّة؛ للمزيد عن موقف الشيعة من الانتداب الفرنسيّ كما وصف في **العرفان**، انظر:

Naef, «Les chiites du Liban», passim.

ما حدث بوضوح تامّ. فيما يروي كثيرون أنّ المنزليْن قد أُحرقا، ولاسيّما مكتبة داره في صور[1]، لا يتحدّث شرف الدين إلّا عن نهبٍ للمنزليْن[2]. وعلى أيّ حال، يبدو أنّ مكتبة شرف الدين وخمس وعشرين مخطوطةً من مخطوطاته، غير المنشورة بعد آنذاك، رحلت من غير عودة[3]. وسنتناول هذه الحقيقة تاليًا، وفقًا لتاريخ إصدار «المراجعات».

ومن القضايا المحوريّة التي لاقت اهتمام شرف الدين طوال حياته العلميّة المديدة قضيّة إقامة علاقات مع الإسلام السنيّ؛ إذ دعا شرف الدين إلى اتّحاد التشيّع والتسنّن مقاومةً للفساد المتفاقم الذي يتجسّد في جيوش التوحّش، كما أسماها في مقالة له نشرت في مجلّة «العرفان»[4]،

---

(1) انظر: أسعد يوسف داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج3، ص627؛ محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، ج13، ص1082؛ انظر: مرتضى آل ياسين، «**حياة المؤلّف**»، ص50؛ أحمد قبيسي، **حياة الإمام**، ص112.

(2) عبد الحسين شرف الدين، **بغية الراغبين**، ج2، ص163 الهامش 1؛ ج2، ص98؛ محمّد صادق الصدر، «**قبس من آيات السيّد المؤلّف**»، ص17.

(3) للمزيد، انظر: آغا بزرگ الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**، ج13، ص1082؛ مرتضى آل ياسين، «**حياة المؤلّف**»، ص59_60؛ هادي فضل الله، **رائد الفكر**، ص67 إلى 70.

(4) «**جمع كلمة الأمّة**»، **العرفان**، ج1، العدد 7، تموز/ يوليو، 1909، ص348 إلى 350؛ انظر كذلك: تتمّة هذا المقال، في الجزء نفسه، ص389 إلى 391؛ ص451؛ ص489 إلى 491؛ ص583 إلى 587؛ ج2، العدد 2، شباط/ فبراير، 1910، ص100 إلى 104. وللمزيد عن العرفان، ومؤسّسها أحمد عارف الزين (1881_1960)، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج1، ص141؛ انظر: آغا بزرگ الطهراني، طبقات **أعلام الشيعة**، ج11، ص127_128؛ أسعد يوسف داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج3، ص516 إلى 518؛ العرفان، ج48، العددان 5 و6، كانون الثاني/ يناير _ شباط/ فبراير، 1961، ص401 إلى 608.

Mallat, **Shi'i Thought**, p.9-15;

طريف الخالدي، «**شيخ أحمد عارف الزين والعرفان**»؛ انظر: أيّوب فهد حميّد، **الشيخ أحمد عارف الزين** (**مؤسّس العرفان**)، بيروت، 1986. انظر:

S. Naef, «**Aufklärung in einem schiitischen Umfeld, die libanesische Zeitschrift al-'Irfān**», *WI*, **36**, 1996, p.365-378; Mervin, **Un réformisme chiite**, esp. p.191-195.

وهي مجلّة إصلاحيّة شيعيّة تأسّست في صيدا في العام 1909. وأضاف أنّه أخذ هذه المهمّة على عاتقه في كتاب له بعنوان «الفصول المهمّة في تأليف الأمّـة»[1]. وقد ناقش شرف الدين، في السنوات اللاحقة، هذا الموضوع في غير مرّة، متمسّكًا بأن لا ضير في اختلاف المسلمين في آرائهم بلحاظ المسائل الفقهيّة شرط أن يظلّوا واعين أصولَ دينهم، وهي الإيمان بالله، والنبيّ [ص]، والقرآن، وأركان الدين الخمسة، وإلى غير ذلك، وأن يبنوا حججهم وفق أصول دينهم هذه[2]. ومن هذا المنطلق نفهم موقفه الإيجابيّ من جماعة التقريب بين المذاهب في القاهرة في الخمسينات من القرن الماضي[3].

لكنّ ذلك لا يعني، بالطبع، أنّ شرف الدين لم يكن متمرّسًا في استخدام لوازم الجدال عندما كان يرى ضرورة ذلك. فقد خطّ قلمه جدالًا اصطلاحيًّا محضًا ضدّ أحد صحابة النبيّ [ص] وهو أبو هريرة (توفّي عام 679)[4]، مضافًا إلى ردود محتدمة له يهاجم فيها علماء سنّة معاصرين،

(1) انظر: **الفصول المهمّة في تأليف الأمّـة**، صيدا، 1330/1912؛ انظر كذلك: آغا بزرگ الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج16، ص246. حيث ورد العنوان الفرعي خطأً، في: **تاريخ الأئمة**؛ انظر: **المُقتبس**، العدد 8، 1914، ص217؛ ثمّ في الطبعة الثانية، 1347/ 1928ـ 1929، تنقيحات ومراجعات عدّة.

(2) انظر: على سبيل المثال: خاتمته، بتاريخ 28 ، آب/ أغسطس، 1951، لكتاب: **الإسلام بين السنّة والشيعة**، لكلّ من هاشم الدفتر دار المدني ومحمّد عليّ الزعبي، ج2، ص114 إلى 118.

(3) انظر: هذا الكتاب، ص308.

(4) انظر: عبد الحسين شرف الدين، **أبو هريرة**، صيدا، 1946. وأعيد إصداره في النجف عامي 1956 و1964؛ للمزيد، انظر: محمّد هادي الأميني، **معجم المطبوعات النجفيّة**، ص63. وانظر: العرفان، ج34، العدد 1، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1947، ص127؛ ج32، العددان 9 و10، تشرين الأوّل/ أكتوبر ـ تشرين الثاني/ نوفمبر، 1946، ص972 إلى 974؛ ج33، العدد 5، آذار/ مارس، 1947، ص593. وثمّ نقد سنّي في: **مجلّة الأزهر**، ج25، العدد 5، كانون الثاني/ يناير، 1954، ص551ـ552؛ ج25، العدد 9، أيّار/ مايو، 1954، ص1081ـ1082. انظر: كذلك: مشهور حسن سلمان، **كُتُب حذّر منها العلماء**، ج1، ص362 إلى 368؛ للمزيد =

ولاسيّما موسى جار الله[1] ومحمّد كرد عليّ. ففي الطبعة الثانية من كتاب «الفصول المهمّة»، الآنف الذكر، استعان بتورية ماكرة، ناعتًا الأخير بـ«قرد»، وهو حمّال أوجه، فقد يعني قُرد، أي الحشرة التي تمتصّ الدّم، أو قِرد، الحيوان المعروف. وقد تُفهم هذه الحادثة على أنّها إشارة إلى حادثة قد رواها المسعودي عن يزيد، ثاني الخلفاء الأمويّين الذي يُحمّله الشيعة ذنب قتل الحسين [ع]، وبالتالي يمتهنونه بصورة خاصّة، إذ أورد المسعودي أن كان ليزيد قِرد اسمه أبو قيس، كان ينمّقه بترف ويُشاركه في مجونه[2].

= عن ردّ مصطفى السباعي، انظر: هذا الكتاب، ص376. وللمزيد عن أبي هريرة، انظر:

J. Robson, **EI2,** I, p.129.

ومن وجهة نظر سنّية، انظر: محمّد عبدالله محمّد حوّاء، **أبو هريرة الصحابي المفترى عليه**، القاهرة، 1998.

(1) للمزيد عنه (1878_1949)، وهو مسلم وُلِد في روستوف على مقربة من نهر الدون، وقد كان إمامًا لفترة موقّتة في بتروغراد، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج7، ص320_321؛ انظر: عمر رضا كحّالة، **معجم المؤلّفين**، ج13، ص36_37. وانظر:

A.A. Rorlich, **OE,** I, p.216–218; Kramer, **Islam Assembled**, index, s. v.;

يعدّ كتاب شرف الدين **أجوبة مسائل جار الله**، صيدا، 1936، والنجف، ط3، 1966. بمثابة ردّ على كتاب موسى جار الله بعنوان: **الوشيعة في نقد عقائد الشيعة**، القاهرة، 1936؛ ثمّ ردود شيعيّة أخرى من قبيل: محسن الأمين، **نقض الوشيعة**؛ انظر: للكاتب نفسه، **رحلات**، ص184_185. وللمزيد عن الردود على الأمين وشرف الدين، انظر:

Mehmet Görmez, **Musa Carullah Bigiyef**, Ankara 1994, p.43f.;

توفيق الفكيكي، **المتعة**؛ عبد الحسين الأميني، **الغدير**، ج3، ص324 إلى 333؛ آغا بزرگ الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج18، ص19، رقم 471؛ انظر: محمّد جواد مغنيّة، «**الدعاية ضدّ فلسطين في كتاب الوشيعة**»، العرفان، ج28، العدد 5، تمّوز/ يوليو، 1938، ص418_419؛ هذا وحمل المناظر العراقيّ محمود الملاّح على شرف الدين بشراسة بسبب تعليقات الأخير حيال مبحث تحريف القرآن. (للمزيد، انظر: **أجوبة مسائل موسى جار الله**، ص28 إلى 37) معتبرًا أنّها مثال آخر على أعمدة أخرى في عمارة الكذب الشيعيّة، للمزيد، انظر: **الآراء الصريحة**، ص101 إلى 103؛ انظر: المصدر نفسه، ص36 الهامش 1، حيث ردّ الملاّح على عمل شرف الدين الموجّه ضد جار الله.

(2) عبد الحسين شرف الدين، **الفصول المهمّة**، ص172؛ قد أتى المسعودي على ذكر القرد في: **مروج الذَّهَب ومعادن الجواهر**، بيروت، 1970، ج3، ص265؛ للمزيد، انظر:

وقد نجح شرف الدين في الإشـارة إلى أنّ ثمّة مائزًا ما بين السنّة عامةً، الذين يُعتبر التقارب معهم أمرًا ضروريًّا لا بدّ منه، وبين هؤلاء الناس خصوصًا، الذين جرّدوا أنفسهم من أهليّة الحوار جرّاء ردودهم المعادية للشيعة[1]؛ ولاسيّما دفاعهم عن الرؤية التاريخيّة المتعاطفة مع الأمويّين، كالذي روّج له كرد عليّ، واعتبره شرف الدين تحقيرًا للتّشيّع، محاربًا إيّاه كلّ احتراب إلى حين مماته[2].

ويبدو أنّ شرف الدين أصبح معروفًا وسط العامّة من غير الشيعة للمرّة الأولى بفضل مراجعةٍ مقتضبة لكتاب «الفصول المهمّة» بقلم محمّد رشيد رضا في مجلّة المنار في أيلول/ سبتمبر، من العام 1913. وقد أقدم رشيد رضا على هذا الأمر بِنيّة الانتقاد الصريح، وبنبرة تقريبيّة في آنٍ:

«اسمُ الكتاب يدلُّ على موضوعه، ولو وافق المسمّى لكان الكتاب من أحسن وأنفع ما كتب في هذا العصر، ولكنّ المؤلّف نحا فيه منحى لا يؤدّي الغاية المقصودة بحسب الظاهر. وسلك مسلك الدعوة إلى مذهبه والإزراء بمذهب المخالف بأسلوب جديد في الدعوة، فقد جاء بأهمّ المسائل الخلافيّة بين السنّة والإماميّة، وأيّد ما شاء ووهّن ما شاء، ما جعل كلًّا من

= W. Ende, **Arabische Nation**, p.123f.; Hermann, **Kulturkrise**, p.249f.;
وثمّة ردود أخرى لشرف الدين على كرد عليّ في: **إلى المَجمَع**. وانظر كذلك: **العرفان**، ج37، العدد 6، حزيران/ يونيو، 1950، ص703-704. وللمزيد عن كرد عليّ، انظر: هذا الكتاب، ص246.

(1) انظر: عبد الحسين شرف الدين، **أجوبة مسائل جار الله**، ص3 إلى 7؛ انظر: للكاتب نفسه، **إلى المجمع**، ص5 إلى 12؛ للمزيد انظر: هذا الكتاب، ص374.

(2) وقد كرّس أيضًا كتابه الأخير **النصّ والاجتهاد**، النجف، 1375/ 1956)؛ وللمزيد عنه، انظر: العرفان، ج44، العدد 3، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1956، ص316. للوقائع التي برأيه حرمت عليّ من القيادة حتّى تسلّم معاوية الحكم؛ للمزيد عن دفاع كرد عليّ عن الأمويّين، انظر:
W. Ende, **Arabische Nation**, p.64-75; Hermann, **Kulturkrise**, p.207-217.

الفريقين يتمسّك بما عنده من التقاليد ويدافع عن عصبيّته[1] وكان الطريق الأسلم أن يدعو إلى ما اتّفق عليه الفريقان، وهو جميع أصول الدين وما علم منه بالضرورة، وأن يدع ما وقع فيه الخلاف قديمًا وحديثًا، فإنّ مَن دعا إلى مذهب فقد دعا إلى عصبيّة. وشأن المصلح الداعي إلى التأليف أن يتحامى مثارات التفريق ولا يغني ذكر بعض من ضلّلهم بالتعظيم فتيلًا؛ لأنّ خصومه يزنّونه بأنّه يتّخذ حصن التقيّة موئلًا»[2].

وقد اتّسمت العلاقة بين رشيد رضا وشرف الدين بالاحترام المتبادَل، على الرغم من هذه المواجهة الشديدة اللهجة، ومن ثمّ الاحتكاك الذي كان يدور بين الرجلين كلّ حين[3]. فبعد مرور عقديْن اثنيْن على كتابة الردّ المقتبس أعلاه، وفي وقت كان رشيد رضا قد أقحم نفسه في مجادلات مشهورة مع علماء شيعة ستُناقش في الفصل الآتي، ذكر رشيد رضا أنّه قد سبق واجتمع مع عبد الحسين شرف الدين في بيروت مرّات عدّة، وأنّه لم يكن ثمَّة اختلاف في الآراء بينهما بلحاظ ضرورة التقريب بين السنّة والشيعة. وقد لاقى تعليق شرف الدين استحسانه وترحيبه، ومفاده أنّ السياسة قد فرّقت بين الطائفتيْن يومًا، وبالتالي ستجمعهما السياسة مجدّدًا[4]. ولكنّ رشيد رضا لم يشر قطّ إلى إقامة مُحاوره اللبناني في

---

(1) وللمزيد عن مصطلح **عصبيّة**، انظر:

F. Gabrieli, **EI2**, I, p.681.

(2) **المنار**، ج16، العدد 10 ، أيلول/ سبتمبر، 1913، ص791.

(3) للمزيد، انظر: المصدر نفسه، ج 31، العدد 4 ، تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1930؛ ص292، حيث كتب رشيد رضا أنّ شرف الدين ألّف كتابًا يحطّ من قدر الصحابة، مصرّحًا أنّ ردّه عليه قد شارف على الانتهاء.

(4) للمزيد، انظر: **المنار**، ج32، العدد 2، شباط/ فبراير، 1932، ص147؛ انظر كذلك: **تعليقات** عبد الحسين شرف الدين في: **إلى المجمع**، ص11؛ **أجوبة مسائل جار الله**، ص5-6، والخاتمة التي كتبها لكتاب: **الإسلام بين السنّة والشيعة**، لكلّ من هاشم الدفتر دار المدني ومحمّد عليّ الزعبي، ج2، ص116.

القاهرة. وثمّة ريب ما يلفّ مسألة إقامة شرف الدين في القاهرة إلى يومنا هذا، وبات غير مؤكّد إنْ كان رشيد رضا على علم بالزيارة، ولاسيّما الرسالة الناتجة عنها؛ وقد توفّي رشيد رضا في آب/ أغسطس، من العام 1935، قبل أن يحظى بفرصة ليشهد إصدار المراجعات في العام 1936.

لم تكن إقامة عالم شيعيّ في الأزهر في غضون الفترة التي سبقت الحرب العالميّة الأولى أمرًا معهودًا، غير أنّها لم تكن مستحيلة. فمن الممكن أن يقطع الحاجّ سفره إلى الأماكن المقدّسة في الحجاز، ولاسيّما إذا كانت رحلته من سوريا أو لبنان عبر البحر المتوسّط، ويحطّ رحاله لبعض الوقت في القاهرة. وعلى الرغم من أنّ الجِدّ في السعي إلى الاتّصال بعلماء سنّة قد يكون، بطبيعة الحال، الغاية المنشودة من زيارة من هذا القبيل، يبدو أنّها -أي زيارة عبد الحسين شرف الدين- ثمرة رغبة في إحياء ذكريات الماضي الشيعيّ الحلو في الأزهر[1]، أو في قصد الجالية الفارسيّة في القاهرة[2].

وكان، في مناسبة من هذا القبيل في العام 1904، أن ألقى محسن الأمين رَحله في القاهرة، حيث ناقش ونقيب الأشراف[3] موضوع المناهج

---

(1) بنى الخليفة الفاطميّ المعزّ لدين الله الأزهر حوالى عام 975، أي بعد الغزو الفاطميّ لمصر مباشرةً. وعقب ما يقارب قرنين من الزمن سَنَّ صلاحُ الدين الأيّوبي -الذي يُعرف في أوروبا باسم سلادين (Saladin)- الجامعَ والجامعةَ في سعيه لإسدال الستار على العصر الفاطميّ. وللمزيد عن الحقبة الفاطميّة، انظر:

H. Heinz Halm, **Die Kalifen von Kairo. Die Fatimiden in Ägypten, 973–1074**, Munich, 2003, p.21f, and index, s. v. Azhar.

(2) وللمزيد عن المجتمع الفارسيّ في القاهرة آنذاك، انظر:

A.W.M. Luesink, «**The Iranian Community in Cairo at the turn of the Century**», in, T. Zarcone, F. Zarinebaf (eds.), **Les Iraniens d'Istanbul**, Istanbul, 1993, p.193–200.

(3) محسن الأمين، **رحلات**، ص10 إلى 25، ولاسيّما ص23-24؛ انظر: **أعيان الشيعة**، ج10، ص363. وللمزيد عن رحلته الثانية إلى القاهرة في العام 1923، انظر: **رحلات**، ص60 إلى =

الدراسيّة وطرق التعليم المتّبعيْن في الأزهر. ولم يمرّ سوى بضع سنوات، حتّى زار العالم العراقيّ الذي سطع نجمه في ما بعد، محمّد حسين آل كاشف الغطاء[1]، مصر لمدّة دامت ثلاثة أشهر، حيث التقى بكلٍّ من شيخ الأزهر سليم البشري ومحمّد البخيت الذي عُيِّن مفتيًا للبلاد المصريّة بعد فترة وجيزة[2]. وفي غضون هذه الفترة، رُوي أنّه ألقى محاضرات خارج صرح الجامعة، وقد حضر هذه المحاضرات حشود من تلامذة الأزهر[3].

= 65؛ يُروى أنّ هبة الدين الشهرستاني، على سبيل المثال، أقام علاقات مع أقطاب الفكر الحيّ في مصر آنذاك أي حوالى العام 1906، انظر: عليّ الخاقاني، **شعراء الغريّ**، ج10، ص67؛ ذكر آغا بزرگ الطهراني: أنّ عبد الرحمن عليش، وهو من ضمن أساتذته أيضًا، مدرِّس بالأزهر. (انظر: **العرفان**، ج66، العدد 4، نيسان/ أبريل، 1978، ص410؛ **مشكاة**، ج32، 1991، ص77. غير أنّ في هاتين الحالتين، كلتاهما، لا تعنيان بالضرورة حضور شرف الدين في القاهرة جسديًّا.

(1) وللمزيد عنه (1877_1954)، انظر: آغا بزرگ الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**، ج12، ص612 إلى 619؛ محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر والأدب في النجف**، ج3، ص1048_1049؛ كوركيس عوّاد، **معجم المؤلّفين العراقيّين**، ج3، ص144 إلى 147؛ أسعد يوسف داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج2، ص45_46؛ ج3، ص44 إلى 47؛ خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج6، ص106_107؛ انظر: خان بابا مُشار، **مؤلّفين كتب**، ج2، ص818 إلى 820؛ انظر: محمّد شريف رازي، **گنجينه اى دانشمندان**، ج، ج8، ص99 إلى 183؛ جعفر الخليلي، **هكذا عرفتهم**، ج1، ص227 إلى 252؛ عليّ واعظ خياباني، **كتاب علماى معاصرين**، ص194 إلى 201. وانظر:

Naef, «Un réformiste», passim;

وانظر: زكي الميلاد، **خطاب الوحدة الإسلاميّة**، ص165 إلى 174.

(2) محمّد حسين آل كاشف الغطاء، **محاورات الإمام المصلح كاشف الغطاء**، ص52؛ قد كان البخيت (1854_1935)، (وللمزيد عنه، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج6، ص50)، المفتي الممتاز من العام 1914 إلى العام 1920. وللمزيد، انظر: **الفتاوى الإسلاميّة من دار الإفتاء المصريّة**، ج7، القاهرة 1982، ص2676 إلى 2678؛ انظر:

Skovgaard-Petersen, **Defining Islam**, p.133–141;

(3) محمّد الحسين آل كاشف الغطاء، **محاورات الإمام المصلح كاشف الغطاء**، ص52 و53؛ **دائرة المعارف بزرگ اسلامى**، ج2، ص105؛ محمّد الحسين آل الكاشف الغطاء، **أصل الشيعة**، ص10_11. عليّ الخاقاني، **شعراء الغريّ**، ج8، ص112؛ انظر: صالح الجعفري، =

لذا لم يكن عبد الحسين شرف الدين أوّل شيعي، ولا الشيعيّ الوحيد، الذي تواجد في الأزهر، أو كان من ضمن حلقة علماء الأزهر. ولكن مقارنةً بمحسن الأمين ومحمّد حسين آل كاشف الغطاء، تُعدّ زيارات شرف الدين أكثرها إثارةً للجدل، على الرغم من أنّها حدثت بعد بضعة عقود فحسب.

حينما بلغ شرف الدين القاهرة في نهاية العام 1329 ـالموافق لتشرين الأوّل/ أكتوبر، من العام 1911ـ، كان سليم البشري لا يزال شيخ الأزهر آنذاك[1]. وكان قد شغل هذا المنصب سابقًا في مطلع القرن ـمن عام 1899 إلى 1903ـ، ولكنّه أُقيل من منصبه بسبب معارضته الشرسة لإصلاحات محمّد عبده للأزهر. وعندما عُيّن مجدّدًا في العام 1909، ظلّ موقفه

= «**الجامعة المصريّة في النجف**»، **العرفان**، ج21، العدد 3، آذار/ مارس، 1931، ص308 إلى 316؛ انظر كذلك:

Naef, **«Un réformiste»**, p.60f.;

ومن المُرَجّح أنّ الجدال الذي نشب بين محمّد حسين وأحد شيوخ الأزهر المسمّى يوسف الدجوي حيال مبحث تحريف القرآن بدأ في خلال هذه الزيارة؛ للمزيد، انظر:

M. Hartmann's remarks in: **WI**, 2, 1914, p.288–290; Brunner, **Die Schia und die Koranfälschung**, p.72f.;

وللمزيد عن الدجوي (1870ـ1946)، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج8، ص216ـ217؛ عمر رضا كحّالة، **معجم المؤلّفين**، ج13، ص272ـ273؛ سعيد عبد الحي، «**نبذة عن حياة الشيخ الدجوي**»، **مجلّة الأزهر**، ج53، العدد 2، كانون الثاني/ يناير، 1981، ص382 إلى 385. وانظر:

Boberg, **Ägypten**, p.159, and index s. v.

(1) وللمزيد عنه (1832ـ1917)، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج3، ص119؛ عمر رضا كحّالة، **معجم المؤلّفين**، ج4، ص249؛ عليّ عبد العظيم، **مشيخة الأزهر**، ج1، ص291 إلى 295. وانظر:

Eccel, **Egypt**, p.178ff., as well as the literature mentioned by Lemke, **Šaltūt**, p.48, note 2;

وتتضمّن مجلّة المنار، ج20، العدد 3، تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1917، ص160 إلى 165، نعيًا طويلًا بقلم محمّد رشيد رضا.

المتحفّظ على حاله، غير أنّه واجه واقع الإصلاح الذي قد شرع بالترسّخ، ولم يتسنَّ له سوى خيار تَقبّل الظروف المستجدّة[1].

وقد حظي البشريّ بشهرة آنذاك في معترك الفكر التوحيديّ. ففي العام 1908 ترأّس اللجنة المسؤولة عن منظّمة مؤتمر العالم الإسلاميّ الذي دعا إليه الصحافيّ القرميّ إسماعيل جسبرينسكي في القاهرة في العام الفائت. لكنّ الفكرة لم تؤتِ أكلها، أبدًا، على الرغم من قوانين المؤتمر التي صيغت ونشرت[2]. وفي الحقيقة، لم يمتّ المشروع إلى الفتنة التي اشتعلت بين السنّة والشيعة بأيّ صلة. بل على العكس، تمامًا، حُرِم العلماء الشيعة من المشاركة بشكل غير مباشر من خلال المادّة 15 من قانون المؤتمر، التي نصّت على أنّ المؤتمر لا يقبل إلّا بمقترحات الإصلاح المبنيّة على أصول

---

(1) انظر: عبد المتعال الصعيدي، **تاريخ الإصلاح**، ج1، ص83؛

Lemke, **Šaltūt**, p.44f.

(2) Cf. the detailed account in Kramer, **Islam Assembled**, p.36-54; Landau, **Politics**, p.146-156; Schulze, **Internationalismus**, p.61-63; T. Kuttner, **«Russian Jadidism and the Islamic World, Ismail Gasprinskii in Cairo 1908...»**, **Cahiers du Monde Russe et Soviétique** 16, 1975, p.383-424, esp. 413ff.;

المنار، ج10، العدد 9، تشرين الثاني/ ديسمبر، 1907، ص673 إلى 682، لا سيّم ص676-677؛ ج11، العدد 3، أيّار/ مايو، 1908، ص181 إلى 184؛

regarding Gasprinskii (or Gaspralı; 1851-1914) see: Z.V. Togan, **EI2**, II, p.979-981; E.J. Lazzerini, **OE**, II, p.52f.; Adam, **Rußlandmuslime**, p.88-102, 192-196, and index s. v.;

وللمزيد عن دوره ومحاولاته الكثيرة الهادفة إلى الإصلاح الحقيقيّ في روسيا القيصرية، انظر:

I. Baldauf, **Schriftreform und Schriftwechsel bei den muslimischen Rußland- und Sowjettürken (1850-1937)**, Budapest, 1993;

وثمّ ترجمة، إلى اللغة الفرنسيّة، لمقرّرات المؤتمر الذي قاده البشري وجسبرينسكي في:

RMM, 4, 1908, p.399-403,

وكذا ترجمة إلى اللغة الإنكليزية، في:

Kramer, **Islam Assembled**, p.171-174; cf. also *RMM*, **5**, 1908, p.372f.

الفقه الأربعة عند أهل السنّة ـوهي القرآن، والسنّة، والإجماع، والقِياس ـ، علمًا أنّ التشيّع يرفض المبدأ الأخير رفضًا قاطعًا. وقد تُفسّر كذلك الإشارةُ إلى أحد أهداف المؤتمر، وهو محاربة البدع التي أُدخِلت على دين النبي [ص] (المادّة 14)، بطريقة ما على أنّها موجّهة إلى التشيّع بشكل مباشر، إذ غالبًا ما كان يرمي كلّ طرف الطرف الآخر بتهمة الابتداع في المجادلات.

لم يقصد شرف الدين القاهرة وحده، فقد صَحِبه خاله محمّد حسين الصدر[1]، الذي يبدو أنّه، في الواقع، هو مَن شجّعه على فكرة السفر، وهو الذي شجّع ابن اخته على مرافقته. لكنّ أيّ نبأ لم يرد عنه، على الرغم من مدّة الرحلة، سوى أنّه توفّي في الكاظميّة عقب ما يُقارب خمسة أشهر على عودتهما.

وفي الحقيقة، تعتبر ردود عبد الحسين شرف الدين حول زيارته القاهرة زهيدة، نسبيًّا، مقارنةً بحديثه عن رحلاته الأخرى[2]. فعلى النقيض من محسن الأمين، الذي يؤمّن للقارئ تقريرًا مسهبًا عن برنامج رحلته، ذاكرًا الأهرام، وحديقة الحيوانات، والمتحف المصريّ ـبل يأتي، كذلك، على ذكر المنافع التربويّة المتأتّية عن كلٍّ منهاـ[3]، يقتصر شرف الدين على تقديم الأفراد الذين اعتبرهم من أبرز ممثّلي السنّة فحسب.

وكان سليم البشري في طليعة هؤلاء، وقد أورد شرف الدين أنّه انضمّ

---

(1) وللمزيد عنه (1871/ 1872ـ1912) انظر: عبد الحسين، شرف الدين، **بغية الراغبين**، ج1، ص423 إلى 429. (تناولت ص424ـ425 رحلته في القاهرة)؛ محمّد صادق الصدر، «قبس»، ص15ـ16. وانظر كذلك: آغا بزرگ الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**، ج12، ص665. (حيث يظهر فارق في تاريخ الوفاة «حوالى 1327/ 1909»).

(2) عبد الحسين، شرف الدين، **بغية الراغبين**، ج2، ص98 ص199 إلى 201؛ قد نُشر المقطع الأخير للمرّة الأولى في: **العرفان**، ج45، العدد 8، أيّار/ مايو، 1958، ص778 إلى 780.

(3) محسن الأمين، **رحلات**، ص12 إلى 18.

إلى حلقته فور وصوله القاهرة. ويوضح شرف الدين أنّ المراسلة التي ظهرت لاحقًا في «المراجعات» نمت من خلواته مع البشري آنذاك[1].

جرت الرسالة الأولى بتاريخ السادس من ذي القعدة عام 1329 ـالموافق للتاسع والعشرين من شهر تشرين الأوّل/ أكتوبر، من العام 1911ـ، ودام الاتّصال بينهما مدّةَ خمسة أشهر ونيّف إلى حين مغادرة شرف الدين في شهر نيسان/ أبريل، من العام 1912، بفواصل متفرّقة بلغت بضعة أيّام. وكانت ثمرة المراسلات مجموعة من 112 رسالة، آخرها سُجّل بتاريخ الثاني من جمادى الأولى عام 1330 ـالموافق للتاسع عشر من شهر نيسان/ أبريل، من العام 1912ـ. ولم يذكر شرف الدين شيئًا آخر يؤكّد ادّعاءه أنّ المراسلة بينه وبين البشري اطّردت «زمنًا» بعد عودته إلى بلاده ومن ثمّ طغت عليها الشواغل وكوارث الحرب العالميّة الأولى[2]، لكنّ شرف الدين لم يكرّر ادّعاءه هذا في أيّ موضع آخر بحسب ما انتهى إليه علمي.

وعدّد شرف الدين ثلاثة علماء من أهل السنّة غير سليم البشري، قائلًا إنّه كان على اتّصال بهم في القاهرة، وهم محمّد البخيت، الذي أتينا على ذكره سابقًا، ومحمّد السملوطي، ومحمّد عبد الحيّ بن عبد الكريم الكتاني، وهو عالمُ حديثٍ، مغربيّ الأصل، قدِم إلى القاهرة في العام 1912 بعد قيام الوصاية الفرنسيّة ـالإسبانيّة على المغرب[3]. ويسرد شرف الدين باعتزازٍ أنّه

---

(1) عبد الحسين شرف الدين، **بغية الراغبين**، ج2، ص98.

(2) المصدر نفسه، ص201.

(3) وللمزيد عنه (1885 أو 1888ـ1962)، انظر:

A. Faure, EI2, IV, p.744f.;

وانظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج7، ص187ـ188؛ محمّد شريف رازي، **گنجينه اى دانشمندان**، ج1، ص254ـ255. وانظر:

GAL SII, p.891; R. Elger, **Zentralismus und Autonomie. Gelehrte und Staat in Marokko, 1900-1931**, Berlin, 1994, p.104-114 & 145-158 & & =

أجيز إجازةً عامّةً «وسّعت طرقه في الرواية والحديث» من كلٍّ من العلماء الأربعة[1].

وبعد ربع قرن على عودة شرف الدين إلى صور طُبعت المراسلات، أخيرًا، في مطبعة العرفان في صيدا في العام 1936. وتبقى حقيقة ما جرى للكتاب في المدّة التي اعترضت صدوره طيّ الغيْب، فشرف الدين لم يُلقِ عليها إلّا قليلًا من النور في معرض تعليقين كتبهما. ونحن مجبورون، ها هنا، على الاعتماد، بالمقام الأوّل، على جمل شرف الدين وتعليقاته بنفسه بلحاظ النتائج التي نجمت عن زيارته هذه، كما هو الحال مع زيارته الأزهر.

وعند السعي إلى كشف أصل تاريخ كتاب «المراجعات»، بعيدًا عن المحدوديّة في التعليقات، يقع المرء على تاريخ نشره الأوّل (1936)، لا غير، من دون معلومات إضافيّة أخرى[2] أو تباينات. وقد يُعزى بعض هذا الالتباس إلى معالجة آغا بزرگ الطهراني للكتاب هذا في فهرسته المهيبة

= 213-216 & 229-233;

وللمزيد عن محمّد إبراهيم السملوطي، انظر: زكي محمّد مجاهد، **الأعلام الشرقيّة**، ط2، بيروت، 1994، ج1، ص354. حيث ورد أنّه لم يُدرّس في الأزهر إلّا بعد عام 1333/ 1914ـ1915.

(1) عبد الحسين شرف الدين، **بغية الراغبين**، ج2، ص201. لكنّه لم يذكر أنّ كلًّا منهم قد أعطاه إجازةً على حدة، انظر: المصدر نفسه، ج2، ص87 إلى 92 (حيث عرّف أساتذته الشيعة فحسب)؛ أحمد قبيسي، **حياة الإمام**، ص41ـ42. يشير قبيسي بناءً على كتاب شرف الدين **ثبت الإثبات** إلى أنّه كان لشرف الدين خمسة أساتذة من سنّة وهم: البشري، والكتّاني، وبدر الدين الدمشقي، ومحمّد بن عبد الله الخاني النقشبندي، وتوفيق الأيّوبي الأنصاري. للمزيد عن الأخير (توفّي في عام 1932)، انظر: محمّد مطيع الحافظ ونزار أباظة، **تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجريّ** دمشق، 1986، ج1، ص455ـ556.

(2) انظر: أسعد يوسف داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج3، ص627؛ خان بابا مشار، **مؤلّفين كتب**، ج3، ص737؛ مرتضى آل ياسين، «**حياة المؤلّفين**»، ص56؛ أحمد قبيسي، **حياة الإمام**، ص54 إلى 57؛ كوركيس عوّاد، **معجم المؤلّفين العراقيّين**، ج2، ص228ـ229؛ آغا بزرگ الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**، ج13، ص1086.

للأدب الشيعيّ بعنوان «**الذريعة إلى تصانيف الشيعة**». فعلى الرغم من أنّ الطهراني يعرف كتاب «**المراجعات**» وأتى على ذكره صراحةً مرّتيْن في مقالته عن شرف الدين في «الذريعة»، فلم يخصّص بابًا له[1]. غير أنّه أورد في «**الذريعة**» كتاب «**المناظرات الأزهريّة والمباحثات المصريّة**» لشرف الدين نفسه الذي صدر قبل العام 1911. وبما أنّ «**المراجعات**» كان من بين الكتب التي قد نُهِبت، يقول شرف الدين إنّه أعاد كتابته «من المسودّات المتفرّقة» ومن ثمّ نشره. فلم يورد مكانًا ولا زمانًا له، وكلّ ما قيل عن مضمونه هو أنّ الكاتب قد عالج فيه قضايا مختلفة مثيرة للجدل بين الخاصّة والعامّة، وبيّن الحقيقة من خلال اعتماد منهجيّة أهل السنّة[2].

هذا وذكر الطهراني في المجلّد نفسه، وبُعيْد بضع صفحات، كتابًا آخر لشرف الدين بعنوان «**مناظرات السيّد عبد الحسين شرف الدين**»، ناقش فيه قضايا متعلّقة بفتاوى الطلاق «مع بعض فضلاء الأزهر»[3]. كما نُشِرت أطروحة موجزة تحمل عنوانًا مبهمًا بعض الشيء، وهو مناظرة علميّة مع كُتيِّب لمحسن الأمين بعنوان «**الشيعة والمنار**» الذي ظهر

---

(1) آغا بزرگ الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**، ج13، ص1082 إلى 1086. وكذلك لم يذكر الطهراني هذا الكتاب في: **مصفّى المقال في مصنّفي علم الرجال**، طهران، 1378 هـ.ش/ 1958_1959، ص221.

(2) انظر: آغا بزرگ الطهراني، **الذريعة**، ج22، ص281؛ للمزيد عن الطهراني (1876_1970)، انظر: أسعد يوسف داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج3، ص739 إلى 742؛ خان بابا مشار، **مؤلّفين كتب**، ج5، 232 إلى 235؛ انظر **الوفيات في**: العرفان، ج58، العدد 2، حزيران/ يونيو، 1970، ص210 إلى 213؛ ج58، العددان 3 و4، تمّوز/ يوليو _ آب/ أغسطس، 1970، ص363 إلى 366؛ انظر كذلك:

H. Algar, **EIr,** II, 169f; E. Kohlberg, concerning **Dharī'a,** VII, p.35f. and the literature quoted there in regard to each.

في التاريخ الشيعي يقدّم الشيعة أنفسهم على أنّهم الفئة الخاصّة، بخلاف السنّة، الذين يشكّلون العامّة؛ انظر مقال بعنوان «الخاصّة والعامّة»، في:

M.A.J. Beg, **EI2,** IV, p.1098–1100.

(3) آغا بزرگ الطهراني، **الذريعة**، ج22، ص296ن رقم 7167.

في بيروت في العام 1910 -أي قبل رحلة شرف الدين إلى القاهرة-، واعتُبِرت تتمّةً للمجلّد السابع لمجلّة «العرفان»[1]. وأغلب الظنّ أنّ هذا الكتيّب يمثّل نسخةً موجزةً لكتاب «الحصون المنيعة»، الأكثر إسهابًا، بقلم محسن الأمين، الذي حمل فيه على محمّد رشيد رضا، وقد صدر بالتزامن تقريبًا[2]. وعلى الرغم من أنّ المؤلّف المشارك وقّع باسم «ابن شرف الدين الموسوي»، فإنّه ما من شكّ في أنّه هو عبد الحسين نفسه. ولكن لا يبدو أنّ بين مساهمته في هذا الكتاب وبين «المراجعات» ارتباطًا مباشرًا. ويتّضح ممّا ورد في «الذريعة» أنّ كتاب «المناظرات» قد نجم عن اجتماع عقده الكاتب مع بعض الأفاضل ممّن تخرّج من الأزهر، حيث لم يُذكر اسم العالِم -الذي أُجري معه الاجتماع- ولا مكان اجتماعهما حتّى[3].

ويعتبر الهامش في مقال شرف الدين المكتوب في العام 1928/ 1927 (1346هـ) والمنشور في شباط/ فبراير، من العام 1929 في مجلّة «العرفان»،

---

(1) المصدر نفسه، ج14، ص274، رقم 2562؛ انظر:

cf. Boberg, **Ägypten**, p.208.

وما يزيد الأمر دهشةً هو أنّه غالبًا ما تُعطى معلومات مبهمة ومتباينة، أحيانًا، حول هذا الكتاب، للمزيد، انظر: في يوسف عليّان سركيس، **معجم المطبوعات العربيّة**؛ أسعد يوسف داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج2، ص141 إلى 146؛ عبد القادر عيّاش، **معجم المؤلّفين السوريّين**، ص42-43، حيث لم تأت هذه المناظر كلّها على ذكر الكتاب. أمّا في أسعد يوسف داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج، ص627؛ عمر رضا كحّالة، **معجم المؤلّفين**، ج5، ص87، فقد ذُكر أنّ شرف الدين نفسه هو من جمع هذا الكتاب؛ قد ذكر محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، ج10، ص372-373، أنّه قد كتب الكتاب بنفسه وطبعه. وفي هذه المصادر كلّها لا تجد معلومات عن مكان نشر الكتاب وتاريخه كما هو الحال مع: عليّ الخاقاني، **شعراء الغريّ**، ج7، ص260. وقد أشار محمّد رشيد رضا، وهو المستهدَف في الكتاب، أنّه أُلِّف بقلم «بعض علمائهم -أي الشيعة- في سوريّة»، في **«المنار»**، ج28، ج5، حزيران/ يونيو، 1927، ص349.

(2) وللمزيد عن هذا الكتاب وعن المجادلات التي نشبت بين الأمين ورشيد رضا، انظر: هذا الكتاب، ص143.

(3) انظر: محسن الأمين، **الشيعة والمنار**، ص34.

الدليل الحسّي الأوّل على وجود المراسلة الموضوعة قيد البحث. وفي ختام الكتيّب، تطرّق شرف الدين إلى الحديث عن ما عاناه في العام 1920 في سبيل المؤمنين -في إشارة إلى الآية 115 من سورة النساء- عندما دمّر الفرنسيّون مكتبته، لكنّه لم يذكرهم بالاسم. وعندما عدّد شرف الدين المخطوطات التسع عشرة التي أُتلِفت، على إثر ذلك، ذكر أنّ المخطوطة الحادية عشرة كانت باسم «المناظرات الأزهريّة والمباحثات المصريّة» التي ذكرها آغا بزرك الطهراني[1].

كما ذكر شرف الدين في هامش آخر، بالتزامن تقريبًا، في الطبعة المنقّحة لكتاب «الفصول المهمّة»، الكتاب الغامض مجدّدًا، ولكن، هذه المرّة، كان ثمّة مفارقتان مثيرتان للاهتمام، حيث تحدّث، وللمرّة الأولى، عن كتاب أسماه «مراجعاتنا الأزهريّة ومناظراتنا المصريّة»، ومن ثمّ أعلن أنّ الكتاب سيصدر قريبًا[2]. فها هو العمل، الآن، ناجز للنشر بعد أن تحدّث شرف الدين، سابقًا، ومن دون إبطاء، عن خسران المخطوطة ملمّحًا إلى أنّها خسارة لا تُعَوّض. قد يستنبط المرء أنّه في غضون فترة الخمس سنوات التي فصلت بين كتابة الهامشين أقدم شرف الدين على إعادة كتابة الكتاب، بل عرضه، كذلك، على بعض زملائه في منطقة جبل عامل. ومن بين هؤلاء، محمّد أمين شمس الدين، الذي أشار إلى الكتاب باقتضاب ولكن بعنوان «الرسائل الأزهريّة»[3].

---

(1) عبد الحسين شرف الدين، «**الكلمة الغرّاء في تفضيل فاطمة الزهراء**»، **العرفان**، ج17، العدد 2، شباط/ فبراير، 1929، ص136 إلى 176، ولاسيّما ص174-175؛ وانظر أيضًا: آغا بزرگ الطهراني، **الذريعة**، ج18، ص126؛ كما أورد شرف الدين في سيرته الذاتيّة أنّ العنوان المذكور ها هنا كعنوان فرعيّ للمراجعات، انظر: **بغية الراغبين**، ج2، ص98.

(2) عبد الحسين شرف الدين، **الفصول المهمّة**، ص94، الهامش 2.

(3) Mervin, **Un réformisme chiite**, p.306,
حيث أشارت ميرفن إلى محمّد أمين شمس الدين، **الضمير البارز**، 1353/ 1934، ج1، ص17.

وعندما نُشر الكتاب، أخيرًا، في نهاية العام 1936، لم يوضح المؤلّف مصدره في المقدّمة. ولمّا لم يأتِ شرف الدين على ذكر نهب المكتبة أفسح هذا الأمر في المجال للظنّ بأنّ الكتاب قد أُخفِي عمدًا طوال هذه المدّة، وربّما لأغراض تكتيكيّة.

«هذه صحف لم تكتب اليوم، وفكر لم يولد حديثًا، وإنّما هي صحف انتظمت منذ زمن يربو على ربع قرن، وكادت يومئذ أن تبرز بروزها اليوم، لكنّ الحوادث والكوارث كانت حواجز قوية عرقلت خطاها، فاضطرّتها إلى أن تكمن وتكن، فتريّثت تلتمس من غفلات الدهر فرصةً تستجمع فيها ما تشتّت من أطرافها، وتستكمل ما نقص من أعطافها، فإنّ الحوادث كما أخّرت طبعها، مسّت وضعها»[1].

وأوضح شرف الدين أنّه قد راجع المحتوى جيّدًا، وأنّه سدّ النقص أنّى اقتضى. ولكن بما أنّ المقاطع ذات الصلة بالموضوع لم تُحدّد، فمن المُحال إعادة صياغة الكلام الأصلي الأوّل لأيٍّ من الرسائل من خلال استحضار الماضي فحسب، ومن الصعب إثبات هذه المقاطع إن كانت قد اختفت المخطوطة الأصليّة حقًّا في أثناء الاعتداء على المكتبة.

«وأنا لا أدّعي أنّ هذه الصحف صحف تقتصر على النصوص التي تألّفت يومئذ بيننا، ولا أنّ شيئًا من ألفاظ هذه المراجعات خطّه غير قلمي، فإنّ الحوادث التي أخّرت طبعها فرّقت وضعها أيضًا -كما قلنا- غير أنّ المحاكمات في المسائل التي جرت بيننا موجودة بين هاتين الدفّتين بحذافيرها، مع زيادات اقتضتها الحال، ودعا إليها النصح والإرشاد، وربّما جرّ إليها السياق على نحو لا يخلّ بما كان بيننا من الاتّفاق»[2].

---

(1) عبد الحسين شرف الدين، **المراجعات**، المقدّمة، ص (د)؛ انظر: **العرفان**، ج56، العددان 9-10، شباط/ فبراير، آذار/ مارس، 1969، ص1010.

(2) عبد الحسين شرف الدين، **المراجعات**، ص (ز)؛ انظر: للكاتب نفسه، **بغية الراغبين**، ج2، ص98.

وأهمّ هذه الألغاز هو أنّ اسم الأزهر، فضلًا عن شيخه، لم يُذكرا في مقدّمة الرسائل ومتنها، وبالتالي لا يتّضح، أبدًا، إنْ كان مناظِر شرف الدين، في الواقع، هو سليم البشري نفسه أم لا. ولعلّ هذا ما حدا بمجلّة «العرفان» إلى ذكر أنّ الكتاب قد عالج الحوارات التي جرت بين شرف الدين «وشيخ الأزهر السابق وآخرين»، في أوّل إشارة لها إلى الكتاب، وقد أفردت المجلّة لذلك خمسة سطور فحسب[1].

ومن ثمّ فإنّ شرف الدين يستخدم حرف السين لتمييز رسائل مراسله السنّيّ الذي قدّمه على أنّه شيخ الإسلام، فيما يستخدم حرف الشين ليدلّ على رسائله هو، ولعلّ الكاتب كان يروم بهذه الرمزيّة ليدلّ على أنّ السين تعود لرسائل السنّيّ، والشين لرسائل الشيعيّ[2]. وثمّة في المراجعة الأولى، فحسب، اسم شخصيّ ورد في عبارة التحيّة -وهو اسم شرف الدين حيث حيّاه المناظر-. وأشير في الطبعات اللاحقة إلى أنّ في السين إشارة إلى اسم سليم وكونه سنّيًا، وفي الشين إشارة إلى شرف الدين وكونه شيعيًّا. ولكن يبدو أنّها في النتيجة محاولة غير موفّقة لإقحام اسم البشري في الكتاب، علمًا أنّ منهجيّة ترتيب مداخل الأسماء السائدة عمومًا -والمرهقة بعض الشيء لمستخدمي فهارس الأعلام- قائمة على مراعاة الاسم الأوّل، فمن

---

(1) انظر: **العرفان**، ج27، العدد 2، نيسان/ أبريل، 1937، ص163، حيث أعلنت عن إصدار هذا الكتاب، وكتاب: **أجوبة مسائل جار الله** اللذين ظهرا في آنٍ واحد. ويعبّر إبراهيم البعثي باحترازٍ مماثل، في: **شخصيّات إسلاميّة**، ص175، قائلًا إنّ الكتاب يحوي رسائل بين شرف الدين وأحد مشايخ الأزهر السابقين. ويبدو أنّ محرّري مجلّة الهاتف العراقيّة كانوا على أُطلعوا أكثير، إذ أوردوا، في قراءة للكتاب، اسم البشري بوضوح. للمزيد انظر: الهاتف، ج2، العدد 67، آذار/ مارس 19، 1937، ص8. وأنا ممتنّ للأستاذة سيلفيا نايف (S. Naef) لمنحها لي نسخةً عن هذا المقال.

(2) وقد أشار شرف الدين، صراحةً في الطبعة الأولى إلى أنّ الحروف ترمز إلى ذلك، للمزيد، انظر: **المراجعات**، المراجعة 1، الهامش 1. وسنشير في الأقسام الآتية في هذا الكتاب إلى الاقتباسات من **المراجعات** برقم المراجعة تسهيلًا لمقارنتها بالطبعات الأخرى غير هذه المستخدمة ها هنا.

المفارق أن يختار شرف الدين الشين رمزًا لشهرته أو لقبه، شرف الدين، بدلًا من استخدام حرف العيْن رمزًا لِعبد الحسين دونما تكلّف قبالة السين لسليم.

ويحتوي «المراجعات» على مئة واثني عشر مراجعةً. كانت أوّل رسالتان بمنزلة الافتتاح الرسميّ للمراسلات، طلب فيهما البشري الوهميّ الشروع في نقاش محدّدًا المواضيع التي ستناقش على الفور، ووافق عليه شرف الدين. أمّا المراجعتان الأخيرتان فهما بمنزلة خاتمة رسميّة، حيث أعرب السنّيّ، في المراجعة رقم 111، عن امتنانه لشرف الدين؛ إذ كان قبل أن يتّصل به على لبس فهم لما كان يسمعه من «إرجاف المرجفين وإجحاف المجحفين»، فلمّا تيسّر له اجتماعه بشرف الدين «آوى إلى علم هدًى» [1]. فأعفاه شرف الدين من المراسلة (في الرسالة 112)، شاهدًا على أنّ البشري أصبح «مطّلعًا على الأمر الآن، ومقرنًا له [...] لا تستفزّك العواطف القوميّة ولا تستخفّك الأغراض الشخصيّة».

أمّا المراجعات المئة والثمانية الباقية فتقسم إلى مبحثين. يندرج المبحث الأوّل -أي من المراجعات 3 إلى 19- تحت عنوان «في إمامة المذهب»، يختطّ فيها شرف الدين تاريخ التشيّع كمذهب. ويعالج المبحث الثاني من الرسائل -المراجعات 20 إلى 110- قضيّة شرعيّة الخلافة السنّيّة[2]، وتحقيقًا لأغراض مذهبيّة مبطّنة. ومن النظرة الأولى يظهر بوضوح أنّ المراجعات قيد البحث لا تضمّ «حوارًا» بالمعنى الحرفيّ للكلمة، إذ يُشَكّل كلام شرف الدين أكثر من تسعة أعشار النصّ، فيما 13 عشر رسالة، فقط، من أصل 56 للبشري تخطّت الأسطر العشرة مطبوعةً. إذ اضطلع

(1) للمزيد عن مفردة «هدًى» انظر: الآية 2 من سورة البقرة، مضافًا إلى: محمّد فؤاد عبد الباقي، **المعجم المُفَهرس**.

(2) انظر: هذا الكتاب، ص104، الهامش (2).

الأخير بتزويد شرف الدين بالكلمات المفتاحيّة والروابط المؤدّية لمناقشة الموضوع الفرعيّ الآتي.

وعلى المقلب الآخر، لا جرم أنّ رسائل شرف الدين مصاغة بإتقانٍ وبراعةٍ، بيد أنّها تظلّ تُعدّ، حكمًا، دفاعًا تقليديًّا عن الرؤية الشيعيّة للتاريخ، وتاليًا، عن ادّعائهم قيادة الأمّة دونًا عن غيرهم. لا يحيد شرف الدين قيد أنملة عن موقفه، وهو غير مستعدّ للتنازل، ولو بمثقال ذرّة، عن كلّ ما له صلة بالعقيدة الشيعيّة، ويساعده في ذلك لهجته الودّية وطريقته اللبقة في التوجيه. أمّا اعتماده على مصادر السنّة وكُتبهم، ولاسيّما في الرسالة 16 عندما عدّ مئة مرجع سنّيّ شهدوا على مناصرتهم لعليّ [ع] وللشيعة، يكاد لا يحجب غايته المبطّنة بإلحاق الهزيمة بالسنّة بسلاحهم هم أنفسهم. واستطال مسار احتجاجه إلى أحداث فجر التاريخ الإسلاميّ، الأكثر أهمّيّةً وصولًا إلى تولّي أبي بكر الحكم، ما أشعل فتيل الخلاف بين السنّة والشيعة. ولمّا كنّا قد عرضنا هذه الأحداث في مقدّمة الكتاب، سنكتفي، ها هنا، بعرض موجز لها:

أ- حصرُ آل البيت في ذرّيّة عليّ، وقد بسط المبحث الأوّل من كتاب «المراجعات» للحديث عن هذه المسألة. وعلى رأس الأدّلة حديث الثقليْن -ولاسيّما المراجعة الثامنة 8 فصاعدًا-، مضافًا إلى تفسيرٍ لآيات قرآنيّة ذات صلة -ولاسيّما المراجعة 12- وإلى تعداد قائمة كاملة لأدلّة من مرجعيّات سنّيّة -ولاسيّما المراجعة 16، إذ عدّد ما لا يقلّ عن مئة مرجع سنّيّ بالترتيب الأبجديّ-.

ب- تنصيبُ عليّ خليفةً للنبيّ [ص] على يد محمّد [ص] نفسه. ومضافًا إلى أحاديث معروفة عن لسان النبيّ كالذي يشبّه عليّ فيه بهارون على سبيل المثال -ولاسيّما المراجعة 32 فصاعدًا-، كما يذكر شرف الدين عددًا هائل من الأحاديث ذات المضمون نفسه -ولاسيّما في المراجعات

26 و36 و48 و66. ولمّا تناول شرف الدين أحداث غدير خمّ، للمرّة الأولى في المراجعة 54، أي في منتصف الكتابات المئة والثمانية، لم يكن ذاك محض صدفة، بل يُظهر مهارة الكاتب في الإنشاء، الذي، من ثمّ، ينظم حجاجه حول هذه الحادثة المحوريّة في التأريخ الشيعيّ بكلّ ما للكلمة من معنًى حرفيّ.

ج- تناولُ أفعال ثلّة من أبرز صحابة النبيّ [ص]، ولاسيّما عائشة (المراجعة 71 فصاعدًا)، وأبي بكر (المراجعة 79 فصاعدًا)، وعمر (المراجعة 86 فصاعدًا)، حيث لم يظهر شرف الدين طعنه لخلافة الأخيرين إلّا لمامًا.

د- تناول اجتماع السقيفة لانتخاب أبي بكر، حيث غُصِب حقّ عليّ الذي لم يكن حاضرًا (المراجعة 101 فصاعدًا).

لا تجد في كتاب «المراجعات»، بأكمله، علائم جدّيّة لرأي سنّيّ إلّا مرّتين اثنتين في مراجعتين منسوبتين إلى البشري. ففي المراجعة 57 طلب البشري تأويل[1] حديث الغدير وتقديم قرينة على ذلك. وحاول في المراجعة 87 تبرير سلوك عمر عندما كان محمّد [ص] على فراش الموت، حيث -استنادًا إلى التفسير الشيعيّ اللاحق- مُنع النبيّ [ص] من كتابة وصيّته، لتنصيب عليّ خليفةً له كتابةً. وكما المتوقّع، يدحض شرف الدين، دونما تكلّف، كلى الاعتراضين، كما يقرُّ مُناظره بذلك على الفور، وبكلّ ترحيب (المراجعتين 58 و89).

---

(1) أي استنباط المعنى الباطن للكلام، بخلاف التفسير الذي يقتصر على المعنى الظاهر فحسب، وللمزيد، انظر:

H. Gätje (ed.), **Koran und Koranexegese**, Stuttgart, 1971, p.299f; I. Poonawala, **EI2**, X, p.390–392; in: C. Gilliot, R. Wielandt, «**Exegesis**», *EQ*, **II**, p.99–142.

هذا، وكانت النبرة الغالبة على رسائل السنّيّ في غاية الأدب. وفي الحقيقة، هي تتّسم بالتزلّف أحيانًا. ففي الرسائل كلّها، تقريبًا، يبدي الرجل إعجابه بمملكة شرف الدين الموسوعيّة ـ ولاسيّما المراجعات 1 و5 و9 و11 و17 و19 و25 و43ـ، وفي بعض الأحيان يلتمس منه المزيد من الإرشاد[1]. فبدا وكأنّ الدور المناط بشيخ الأزهر في الكتاب هو أن يكون «إمّعة» أو الرجل الذي لا يقول لا، على غرار الصورة التي نطالعها في الأدبيّات العربيّة المعاصرة[2]. إذ غالبًا ما كان الشيخ يُسلّم بأنّ التشيّع متقدّم في الأمور المصيريّة على التفسير السنّيّ للتاريخ، وعليه يملك حججًا أكثر على أحقّيّته في قيادة المسلمين، ولاسيّما، في نهاية المبحث الأوّل (المراجعة 19)، عندما أكّد على أنّ:

«الأئمّة الاثنا عشريّة أولى بالاتّباع من الأئمّة الأربعة وغيرهم؛ [...] فكلّهم على مذهب [...] واحد، بخلاف الأربعة فإنّ الاختلاف بينهم شائع في أبواب الفقه كلّها، فلا تحاط موارده ولا تضبط، ومن المعلوم أنّ ما يمحّصه الشخص الواحد لا يكافئ في الضبط ما يمحّصه اثنا عشر إمامًا».

(1) فعلى سبيل المثال يقول البشري في المراجعة 35: «لله أبوك ما أوضح آياتك وأجلها، وما أفصح بيّناتك وأدلّها، فحيّ على البقيّة، حيّ على البقيّة، من نصوصك المتوالية المتواترة الجليّة، ولك الفضل، والسلام».

(2) Wielandt, **Das Bild der Europäer**, p.57. defines what she terms the European yesman «der europäische Bestätiger vom Dienst» as being the specific European character in a novel or the like whose task it is to confirm to the «Oriental» reader that the Egyptians, Arabs, Muslims, Orientals, etc. are superior in decisive matters, however these may be defined, in comparison to the materialistic Europeans, «(E)r spielt die Rolle desjenigen, der der kulturellen, ethnischen oder nationalen Bezugsgruppe des Autors, also etwa den «Orientalen», Ägyptern oder Arabern, zu bescheinigen hat, daß sie im Entscheidenden-wie immer dieses definiert sein mag-doch die Überlegenen sind». Cf; also ibid., p.584–589.

وقد يُرى التّعليق الأخير أنّه، زيد عليه، ليصبح نوعًا من التهكّم على أهليّة علماء السنّة.

***

لم يحقّق الكتاب صدىً كبيرًا في غضون العقدين اللذين أعقبا صدوره. وقد أُعيد طبعه غير مرّة، حتّى أنّه تُرجم إلى الفارسيّة[1] والأوردو[2] في الأربعينات من القرن الماضي. ولكن لم يكن للكتاب أيّ أهمّيّة تُذكر بلحاظ النقاش التقريبيّ[3].

وما برح الوضع على هذه الحال حتّى منتصف الخمسينات من القرن الماضي، عندما حرّك شرف الدين الوضع بنفسه، مستأنفًا في كتابه الأخير «النصّ والاجتهاد»[4]، الذي ظهر في العام 1956، مبحث «المراجعات»

(1) يقتبس هارلد لوشنير (H. Löschner) ترجمةً فارسيّةً بعنوان **مناظره دو رهبر مذهبى**، قم، 1345هـ.ش.

Die dogmatischen Grundlagen, p.20;

كما يذكر أحمد قبيسي ترجمتين أخريين، انظر: **حياة الإمام**، ص55ـ65، إحداها بعنوان **المناظرات في المراجعات**، أصفهان، 1365هـ/ 1946، ترجمها سردار حيدر قُلي كابلي، أمّا عن الترجمة الأورديّة فيورد أنّ المترجم هو أبو الفضل نجم آبادي فحسب.

(2) كما أورد أحمد قبيسي، كذلك، في: **حياة الإمام**، ص56، أن ثمّ ترجمة إلى الأردو بقلم شخص يُدعى محمّد باقر خواجه بها، ونُشِرت في باكستان في ما يقارب عام 1370هـ/ 1950ـ 1951.

(3) للمزيد، انظر: هاشم الدفتر دار المدني ومحمّد عليّ الزعبي، **الإسلام بين السنّة والشيعة**، ج2، ص72.

(4) انظر: العرفان، ج44، العدد 3 ، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1956، ص316؛ كما ظهرت مختارات منه من قبل في: العرفان، ج41، العدد 5، آذار/ مارس، 1954، ص484 إلى 488؛ العدد 7، أيّار/ مايو، 1954، ص731 إلى 735؛ العدد 9، تمّوز/ يوليو، 1954، ص977 إلى 990. انظر: كذلك: محمّد هادي الأميني، **معجم المطبوعات النجفيّة**، ص363؛ أحمد قبيسي، **حياة الإمام**، ص59ـ60، وقد ورد في: ط10، بيروت، 1988، الكتاب باختلاف طفيف في العنوان، وهو **الاجتهاد في مقابل النّصّ**؛ انظر كذلك: =

مجدّدًا. ففي الصفحة الأولى من النصّ الذي أعيد فيه صياغة شرحٍ مفصّلٍ للنظرة الشيعيّة للتاريخ، يبدأ بالحديث عن رحلته إلى مصر -بعد مضيّ ما يقارب نصف قرن عليها- ومن ثمّ يصف كتابه «المراجعات» بأنّه كان نتاج محادثات له مع سليم البشري -الذي يظهر اسمه هنا، أخيرًا، صراحةً-، غير أنّه تجنّب تقديم شرح لخلفيّة الكتاب[1].

وفي ديباجة الكتاب، يصفه محمّد تقي الحكيم على أنّه «ذخيرة» في فنّ الجدال والمناظرة مع أهل السنّة. ويستخلص، قائلًا، إنّ تعاليم هذا الكتاب كانت ستمحي معظم الخلافات بين الطائفتين منذ زمن طويل لو أنّها اغتُنِمَت في الماضي كما يجب[2].

وبهذا الكتاب بات شرف الدين سبّاقًا في نحت مفهوم التقريب، علمًا أنّ «المراجعات» لم يسهم في انخراطه في دائرة التقريب في القاهرة[3]، ولطالما كان شرف الدين يسعى إلى إنشاء حوار مع علماء سنّة. وعقب ما يقلّ عن نصف عام على وفاته، نشرت مجلّة «العرفان» نصًّا عن إقامة شرف الدين في الأزهر، في معرض نشرها لمقتطفات من سيرته الذاتيّة[4]. فكان

= Mervin, **Un réformisme chiite**, p.302–304.

(1) عبد الحسين شرف الدين، **الاجتهاد**، ص87؛ انظر: المصدر نفسه، ص173-174، حيث يقتبس شرف الدين دفاع البشري عن أفعال عُمَر ومن ثمّ يرد عليه.

(2) المصدر نفسه، ص70. وللمزيد عن الحكيم (ولد عام 1921)، انظر: كوركيس عوّاد، **معجم المؤلّفين العراقيين**، ج3، ص116-117؛ آغا بزرگ الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**، ج11، ص257؛ محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر والأدب في النجف**، ج1، ص427-428؛ انظر:

Ende, «**Ehe auf Zeit**», p.23.

(3) وقد اقتبس محمّد محمّد المدني من الكتاب في مجلّة مجمع التقريب «**رسالة الإسلام**»، ولكنّه لم يدلي بأيّ تعليق حيال مصداقيّة هذه المسألة؛ للمزيد، انظر: **رسالة الإسلام**، ج8، 1956، ص405 إلى 420، ولا سيّما ص419.

(4) انظر: **العرفان**، ج45، العدد 8، أيّار/مايو، 1958، ص777 إلى 784، ولا سيّما ص778 إلى 780؛ انظر كذلك: محمّد حسين شرف الدين، **بغية الراغبين**، ج2، ص199 إلى 201.

أن أضحت تلك المراجعات أسطورةً، جعلتها من أكثر النصوص المقتبس منها، والأكثر إثارةً للجدل من بين أدبيّات التقريب، ذلك كلّه بفضل إعادة الاكتشاف المتأخّر لها في أوج المساعي التقريبيّة الإسلاميّة الإسلاميّة، مدفوعةً بمساعي شرف الدين نفسه.

ويعود الفضل الأكبر في هذا إلى القاضي السوريّ محمّد مرعي الأمين الأنطاكي، الذي وصّف في مطلع الستينات من القرن الماضي في كتابه الدفاعي المُسهَب، بعنوان «لماذا اخترت مذهب الشيعة»، رجوعه عن المذهب الشافعيّ ودخوله في التشيّع بعدما قرأ ما قرأ في كتاب «المراجعات»[1]. وقد بقي هو وأخوه أحمد أمين الأنطاكيّ، الذي تشيّع كذلك[2]، ثابتا الجأش في وجه العداوات والمكائد التي لاقوها من خصومهم من أهل السنّة الذين دعوا إلى مقاطعتهم. وقد تأكّد الأنطاكيّ من صوابيّة موقفه في رحلة مطوّلة له إلى العراق وإيران نتيجة خوضه في حوارات عدّة مع نخبة من علماء الشيعة، على غرار هبة الدين الشهرستاني، ومحسن الحكيم، ومحمّد حسين آل كاشف الغطاء[3].

وقد تابع الأنطاكيّ شرحه، في الجزء الأخير من كتابه، كيف نجح، في سياق حواراته التي لا تحصى مع علماء من أهل السنّة ـ ومن بينهم شيخ أزهريّ لم يُفصح عن اسمه ـ، في التأثير في تشيّعهم مباشرةً، أو على الأقلّ

(1) انظر: محمّد مرعي الأمين الأنطاكي، **لماذا اخترت التشيّع**، ولاسيّما 18 فصاعدًا؛ ص352 و363. وللمزيد عن الكاتب، انظر: المصدر نفسه، ترجمة حياتي، ص33 فصاعدًا؛ انظر كذلك: عبد القادر عيّاش، **معجم المؤلفين السوريّين**، ص45؛ ثَمَّ ترجمات لكتابه إلى لغات الأوردو، لكنو، 1966؛ والفارسيّة طهران، 1970؛ والإنكليزيّة، كراتشي، 1973؛ قد أعيد طبع مختارات منه في: غلام أصغر البجنوري، **المستبصرون**، ص371 إلى 425. وانظر: جواد مصطفوي، **«اتّحاد وهمبستگي»**. وانظر: عامر الحلو، **الشيعة بين الحقائق والأكاذيب**، ص9ـ10. وانظر كذلك: مشهور سلمان، **كتب حذّر منها العلماء**، ج1، ص346ـ347.

(2) أحمد الأمين الأنطاكيّ، **في طريقي إلى التشيّع**، ص16 إلى 19.

(3) محمّد مرعي الأنطاكي، **لماذا اخترت التشيّع**، ص27 وما بعدها، ص33ـ43.

في مساعدتهم على الالتفات إلى ما اعتقده نظرتهم الخاطئة للتشيّع. وتُعَدّ مراسلات شرف الدين، في خضمّ هذه الشروحات المنمّطة لمناظرات تقليديّة، أداةً فعّالةً لا محيد عنها، كانت تُشيّد باستمرار أرضيّةً لتشييع محاوريه[1].

ومن المفارق أنّ كتاب «المراجعات» لم يثر في ذلك الوقت أيّ لون من الجدالات، علمًا أنّ السنّة كانوا يبدون عداوةً للتقريب مع الشيعة بلحاظ مسائل أقلّ خلافًا من تلك المتناولة في «المراجعات»[2]. فلم يولِ كلٌّ من محبّ الدين الخطيب ومحمود الملّاح، وقد كانا على الأرجح الوجهين الأكثر رفضًا للتقريب مع الشيعة في خمسينات القرن الماضي، الكتابَ أيّ أهمّيّة تُذكر في كتاباتهما. فقد نظر محبّ الدين الخطيب، في عمود في مجلّة «الأزهر»، وبشكل عرضيّ عابر، إلى «المراجعات» على أنّها تزوير أو تزييف، ولم يخض في تفاصيل الموضوع، لا هنا، ولا في أيّ مكان آخر[3]. ومن الواضح أنّ هذه الحلقات لم تعطِ هذا الكتاب أهمّيّة كافية؛ لعدم منحه شعبيّة أوسع بفضل المناظرات والجدالات، ولتفادي الانزلاق في الدخول في التفنيدات التي يثيرها الشيعة.

لم يتغيّر هذا التحفّظ السنّيّ إلّا بُعيْد الثورة الإيرانيّة في غضون عام 1979؛ إذ اكتشف عدد لا بأس به من الكُتّاب المعارضين لنظام الخمينيّ جدوى «**المراجعات**» ونفعه لحججهم وبيّناتهم، وناسبهم تاريخ نشر الكتاب الضبابيّ أيّما مناسبة، متسائلين، على حين غرّة، كيف لم يُعد شرف الدين نسخ رسالة واحدة، حتّى، من رسائل البشريّ، وهو بالطبع أمر مستحيل إنْ كانت قد اختفت رسائله الحقيقيّة ومتونه الأصليّة في الاعتداء

(1) المصدر نفسه، ص319 إلى 364. وعن تشيّع شيخ الأزهر انظر: ص322 إلى 340.

(2) انظر هذا الكتاب، الفصلان الثامن والتاسع.

(3) **مجلّة الأزهر**، العدد 3، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1953، ص370 إلى 372.

على مكتبته. وزد على ذلك أنّ أولاد البشري نفسه قد أكّدوا على أنّهم لا يحيطون علمًا بالمراسلات التي جرت بين والدهم وبين العالم الشيعيّ، وعلى دعمهم لأولئك. واعتبر عليّ أحمد السالوس، الذي أصدر تفنيدًا وجيزًا للمراجعات، الأمر كلّه وكأنّه افتراءٌ جسيمٌ يستدعي القراءة للردّ عليه[1].

ومن أهمّ الـردود إسهابًا على «المراجعات» ما نُشر في رسالة من جزءين عام 1986. وعلى الرغم من أنّ دار النشر وتاريخه لم يُذكرا، فإنّ الكاتب، وهو محمّد الزعبي كما قيل، يقتفي أثر ابن تيميّة وحركات السلفيّة اللاحقة، التي أتى على ذكرها في تقديم الكتاب[2]. وقد دحض، الزعبيّ، المراجعات جملةً وتفصيلًا، من دون التحقّق من تاريخ إصدارها، وبِنَفَس مِلْؤهُ الازدراء على أسـاس أنّ هذا العمل (المراجعات) لا يعدو كونه جزءًا من مؤامرة يهوديّة-مسيحيّة إمبرياليّة، تهدف إلى الإطاحة بالسلطنة العثمانيّة. ورأى أنّ شرف الدين اضطُرّ إلى الانتظار مطوّلًا كيما ينشر الرسائل، ذلك أنّ الخلافة العثمانيّة ما كانت لتسمح له بذلك طالما أنّها في سدّة الرئاسة. وشكّل كتاب الزعبيّ، إلى حدّ ما، نقدًا ساخرًا لاذعًا، إذ أعاد

---

(1) انظر: عليّ السالوس، **عقيدة الإمامة عند الشيعة**، ص170 إلى 182، ولاسيّما ص181؛ قد وضع كتاب **الغدير في الكتاب والسنّة والأدب** لعبد الحسين أحمد الأميني بمستوى كتاب **المراجعات**، انظر: ص183 فصاعدًا. ويعدّ كتاب عليّ السالوس من المناظرات التقليديّة المهاجمة لعقيدة الشيعة الإماميّة، وقد عمد السالوس في هذا الكتاب إلى دحض هذه العقيدة بأدلّة استقاها من القرآن وكتب الحديث السنيّة وقد ذكر في المقدمة صراحةً أنّه لم يذكر أيًّا من كتب الحديث الشيعيّة إذ اعتبرها وضعت لتدعم وجهة نظر الشيعة لا غير. وذكر في فصل خصّصه **للمراجعات** أنّه حاول أن يبرهن مثالب فهم شرف الدين في نقل أحاديث الرسول [ص]. وانظر كذلك: كتابه الآخر المناوئ للشيعة، **مع الشيعة الاثنى عشريّة**، ج1، ص165-166؛ ص203-204.

(2) محمّد الزعبي، **البيّنات**، ج1، ص5 إلى 14.

نسخ متون رسائل شرف الدين بأكملها مرفقةً بتفنيدات مطوّلة بقلم الزعبيّ نفسه[1].

وخلصت مناظرات النقّاد السنّة إلى أنّ حجيّة كتاب شرف الدين تتهاوى نظرًا إلى أمرين، فحسب، هما: لو كان كلام شرف الدين صحيحًا لكان شيخ الأزهر قد أعلن تشيّعه علنًا، أو أنّه يمارس التقيّة، وكلا الطرحين باطل[2]، ولاسيّما وأنّ البشري ظهر وكأنّه تلميذ شرف الدين، ما لاقى معارضةً شديدةً[3]. كما لاقى هذا الاستخفاف، أحيانًا، نقدًا لاذعًا لمقلّدي شرف الدين، ولاسيّما الأخوين الأنطاكيّين[4].

وعلى المقلب الآخر، دافعت ثلّة قليلة من الكتّاب عن «المراجعات» مدافعة الأخوين الأنطاكيّين عنه، إلى حدّ وصفهم إيّاه بتجربة من التجارب الدمشقيّة[5]. ومنذ خمسينات القرن الماضي ما برحت الأدبيّات التقريبيّة

(1) للمزيد عن الردّ على المراجعة رقم 16، انظر: المصدر نفسه، ج1، ص192 إلى 286.

(2) انظر: عليّ السالوس، **عقيدة الإمامة**، ص81؛ انظر: عبد الله الغريب، **وجاء دور المجوس**، ص133 إلى 135؛ انظر: محمّد أحمد التركماني، **تعريف بمذهب الشيعة الإماميّة**، ص99-100؛ انظر: شهاب الدين الحسني، **منهاج أهل البيت**، ص4-5.

(3) محمّد الزعبي، **البيّنات**، ج1، ص14.

(4) أحمد محمّد التركماني، **تعريف بمذهب الشيعة الإماميّة**، ص106 إلى 108؛ انظر: محمّد مال الله، **الشيعة وتحريف القرآن**، ص174، حيث تجد ردًّا على كتاب **إحياء الشريعة في نقد كتاب: لماذا اخترت التشيّع** للأنطاكيّ. وقد ذكر الأنطاكيّ نفسه في كتابه: ص27 فصاعدًا مناظرةً له مع أمين الله أيرود، **الدعوة المحمديّة إلى الصراط المستقيم**، ولم يُشَر إلى هذا الكتاب في **معجم المؤلّفين السوريّين** تحت اسم أيرود.

(5) ثمّة حالات من هذا القبيل في كتب: محمّد جمال الدين القاسميّ، **حقيقة الشيعة**، ص14 إلى 16؛ محمّد التيجاني، **ثمّ اهتديت**، ص87-88، ص155 و206؛ محمّد الكثيري، **السلفيّة**، ص675-676، وص684 فصاعدًا. وانظر كذلك: صالح الوردانيّ، **الشيعة في مصر**، ص148، الهامش 2؛ أورد معتصم سيّد أحمد عناوين لكتب عدّة لبعض ممّن اعتنق مذهبًا غير الذي كان عليه، لكن غالبًا من دون ثبت المراجع، أو إعطاء نبذة عن كتّاب هذه الكتب، في: **الحقيقة الضائعة**، ص208-209. وقد أصبح كلّ من الكاتب التونسيّ محمّد التيجاني والمصريّ صالح الورداني كاتبين يدافعان عن قضيّتهما من دون سأم ويصفان الصعوبات =

تتوسّل بالمراجعات باعتباره مثالًا يُحتذى به للنفاذ إلى حوار مثمر وبنّاء بين السنّة والشيعة، حوار على أعلى مستوًى، مفرغ من المآرب الجداليّة. لم يكن هذا رأي الشيعة المؤيّدين للتقريب فحسب[1]، بل مثّل، كذلك، رأي السنّة الذي ينشدون الدعم من نظرائهم لعقد حوار مع الطرف الآخر[2]. حتّى إنّ بعض الكتّاب القريبين من الإسلاميّين قبلوا بهذا الكتاب[3].

= التي يقاسيانها في خلال مسيرهما، انظر: محمّد التيجاني، **كلّ الحلول**، ص327 إلى 339؛ انظر كذلك، محمّد التيجاني، **فاسألوا أهل الذكر**، ص5 إلى 9؛ انظر: محمّد الكثيري، **السلفيّة**، ص679.

(1) عرض عليّ شريعتي وجهة نظر أخرى أكثر هجومًا، فهو لم يكن يشارك في حوارات التقريب. وقد أثنى على **المراجعات**، باعتبارها المثل الأفضل عن التشيع العلوي، ورأى فيه عودة مهمّة للتشيّع، انظر: **التشيّع العلويّ والتشيّع الصفويّ**، ص73.

(2) محمّد فكري أبو النصر، «المراجعات»، **في آراء المعاصرين**، لمرتضى الرضوي، ص177 إلى 185 (وقد أعيد طبع هذا المقال في الطبعة 20 من **المراجعات**، كمقدّمة، ص16 إلى 24. وقد ورد على غلاف هذه الطبعة أنّ أبي النصر من علماء الأزهر غير أنّ الرضوي يعتبره من خرّيجي الأزهر فحسب). وانظر كذلك: تصدير مرتضى الحكيمي، لكتاب: مرتضى الرضوي، **مع رجال الفكر**، ص11. وانظر: محمود أبو ريّة، **أضواء على السنّة المحمّديّة**، ص346؛ وورد في: لطف الله الصافي، **مع الخطيب**، ص40، الهامش 1؛ عبّاس عليّ، **الإمام شرف الدين**، ص36، 46، و151 إلى 153. وانظر: حامد خفني داود، **نظرات في الكتب الخالدة**، ص87 إلى 97، وقد أعيد طبعه في ط20 من **المراجعات**، ص6 إلى 14؛ انظر تقديم حسين فشاشي لكتاب: خليل كمره اى، **پيام إيران**، ص9. إبراهيم البعثي، **شخصيّات إسلاميّة معاصرة**، ص175؛ انظر: عبد الحيلم الجندي، **الإمام جعفر الصادق**، ص258، الهامش 1؛ عبد العزيز سيّد الأهل، **الإمام شرف الدين**، ص129 إلى 180.

(3) وأفضل مثال على ذلك هو الصحافيّ المعروف فهمي هويديّ، وهو ممّن لا يملكون أيّ تحفظ على مصداقيّة الكتاب. وقد ارتكب خطأً في كتابه: **إيران من الداخل**، ص328، إذ أورد أنّ شرف الدين قد زار القاهرة، حوالى عام 1910، (كذا ورد في المصدر) والتقى بشخص سنّيّ يدعى سليم، وقد خلص إلى أنّ شرف الدين عنى به عبد المجيد سليم. وللمزيد عنه انظر: هذا الكتاب، ص167، الهامش (1)؛ من ثمّ صحّح هويدي هذا الاسم في تقديمه كتاب: محمّد جواد مغنية، **الجوامع والفوارق**، ص15. وللمزيد عن فهمي هويديّ، انظر:

Wilfried Buchta, **Die iranische Schia**, p.234–342;

وانظر كذلك: **الأهرام**، العدد 656، 18 أيلول/ سبتمبر، 2003. =

وكما كان متوقّعًا، فإنّ هجمات الريبيّين من الكتّاب من السنّة أفضت إلى ازدياد الكتابات المدافعة عنه بُعيْد العام 1979. وحينها باتت الأصوات الداعمة لهذا الرأي تعلو أكثر فأكثر. وعلى ما يبدو لا يُعار كثير اهتمام لنشأة الكتاب أحيانًا. فنجل شرف الدين، جعفر شرف الدين، ربط سيرته الذاتيّة (وقد وُلد في العام 1920) بـ«الظهور الجديد» للمراجعات الذي أعاد والده جمعه بعد نهب مكتبته. واعترف الابن، صراحةً، بأنّ الكتاب أُدخلت عليه إضافات (من دون أن يحدّد تلك الإضافات)، لكنّه، مع ذلك، لم يرتب في الكتاب[1]. وقد ترك جعفر شرف الدين نفسه، عقب سنوات، انطباعًا بأنّ والده قد كتب الكتاب بمُجمله على شكل تقرير عن الحوارات التي أجراها مع البشريّ. وقد قال، في حوار مع مجلّة لبنانيّة، إنّ عبد الحسين شرف الدين قد كشف لشيخ الأزهر أنّه صاغ تقريرًا عمّا ناقشاه كما جرت العادة في حلقات البحث في النجف. ومن ثمّ قضى البشريّ وشرف الدين «نحو ساعتين» ليقرؤوا «خلاصة النقاش» ويدقّقوها، ثمّ عرض عالم الأزهر موافقته على إعطاء شرف الدين النسخة الأخيرة من التقرير لنشره[2].

وقد بات الكُتّاب تاليًا، يسلّطون الضوء على التداعيات الإيجابيّة المدّعاة للكتاب أكثر من تركيزهم على أصل الكتاب الذي كان مثار جدلٍ. فقد شهد آية الله البروجردي، بمكانته المرموقة، على جودة

= وانظر كذلك:

W. Hassab Alla, «Le Christianisme et les Chrétiens vus par deux auteurs musulmans», in, J. Waardenburg, **Islam and Christianity. Mutual Perceptions since the mid-20th Century**, Leuven 1998, p.159-211, on p.186ff.

(1) جعفر شرف الدين، «من دفتر الذكريات الجنوبيّة وتاريخ جبل عامل»، **العرفان**، ج71، العدد 1 ، أيلول/ سبتمبر، 1983، ص83 إلى 86. (وقد ورد في ص85، اقتباسات من: **بغية الراغبين**، ج2، ص98).

(2) انظر: «**شيعة العرب وأزهر مصر**»، مجلّة **الشراع**، العدد 20، حزيران/ يونيو، 1996، ص15ـ 23.

الكتاب[1]، معتبرًا إيّاه ردًّا على كتب من قبيل كتاب عليّ السالوس الذي ذكرناه آنفًا. وكان أن برزت بحوث عدّة كتبها علماء شيعة تبرهن أنّ سليم البشريّ قد تشيّع حقًّا متأثّرًا بحواره مع شرف الدين[2].

وفي كتاب بسط للعلماء الشيعة العظام من الكلينيّ إلى الخمينيّ، نُشر في منتصف الثمانينات من القرن الماضي في قُمّ، مثالٌ مختصرٌ، لكن مميّزٌ، عن هذا النوع من حبك الخرافات، إذ أورد الكاتب فيه اجتماعًا، زُعم أنّه جرى في الأزهر بين شرف الدين وبين بعض علماء السنّة ـ من بينهم مفتي الديار المصريّة ـ، من دون أن يذكر مراجعَ أو أسماء. ومن ثمّ يورد أنّ شرف الدين نجح، في خضمّ نقاش حادّ حول موضوع أحقيّة الخلافة بعد الرسول، في إخماد أصوات نظرائه، باعتماده على أحاديث سنّيّة فحسب، وهذا، بالطبع، هو مبحث كتاب «المراجعات». وفي النهاية، اكتشف المفتي، على حين غرّة، هويّة العالم اللبنانيّ، الذي كان مخفيًّا من قبل. وتخلص الحكاية إلى أنّ النقاش قد نُشر في الصحف المصريّة، وقد أدّى إلى تشيّع بعضهم[3].

وعقب العام 1979، شهد عبد الحسين شرف الدين وكتاباته نهضةً جديدةً مثيرة للاهتمام على الصعيد الرسميّ هذه المرّة. فمنذ منتصف الثمانينات من القرن الماضي، نصّبت حكومة الجمهوريّة الإسلاميّة في

---

(1) محمّد فضل سعد، «من السيّد شرف الدين إلى السيّد موسى»، العرفان، أيلول، 1983، ص87 إلى 94؛ للمزيد، انظر: أحمد الأحسائي، **الطائفيّة**، ص70؛ محمّد تقي الحكيم، **فكرة التقريب**، ص14؛ انظر: محمّد التيجاني، **الشيعة هم أهل السنّة**، ص67ـ68؛ انظر: **العرفان**، ج77، العدد 3، نيسان/ أبريل، 1993، ص10 إلى 22؛ ج77، العدد 7، أيلول/ سبتمبر، 1993، ص61 إلى 70، ولا سيّما، ص66؛ انظر: زكي الميلاد، **كتاب الوحدة الإسلاميّة**، ص157 إلى 186.

(2) غلام البجنوري، **المستبصرون**، ص131 إلى 137؛ معتصم سيّد أحمد، **الحقيقة الضائعة**، ص206ـ207.

(3) محمّد فداكاني، **علماى بزرگ**، ص206ـ207.

إيران نفسها حاملة لواء الوحدة الإسلاميّة، منفّذةً نشاطات حيّة عدّة في هذا السياق، تراوحت ما بين أسبوع الوحدة «هفته اى وحدت»، وصولًا إلى إنشاء مجمع التقريب في العام 1990[1]. ومن ثمّ نادوا بإعادة نموذج عبد الحسين شرف الدين إلى الواجهة. وقد أُعيد طبع «المراجعات» باللغة العربيّة على يد منظّمة تملك أجندة واضحة تسمّى «بنياد بعثت» نشأت في طهران في مطلع عام 1984. وفي ذلك الوقت، تُرجم إلى اللغة الفارسيّة أهمّ كتابان من كُتب شرف الدين عن الوحدة الإسلاميّة[2].

وقد بلغ نقش طابع شرف الدين في صلب الحياة السياسيّة الإيرانيّة ذروته عندما عُقد مؤتمر دعت إليه السفارة الإيرانيّة في بيروت، ما بين 18 و19 من شهر شباط/ فبراير، عام 1993، تكريمًا للعالم اللبنانيّ الراحل. وقد ركّزت المحاضرات التي ألقيت، أكثر ما ركّزت، على مفهوم الوحدة الإسلاميّة، وعلى إسهامات شرف الدين نفسه وضلوعه فيها. وكان من أبرز المتحدّثين اللبنانيّين الشيعة محمّد حسين فضل الله، الذي يوصف بالمرشد الروحيّ لتنظيم حزب الله[3]، ومحمّد مهدي شمس الدين، الذي انتُخب،

---

(1) للمزيد، انظر: هذا الكتاب، ص505 فصاعدًا.

(2) ولا سيّما كتاب **الفصول المهمّة**، الذي تُرجم بعنوان: **مباحث عميقى در جهت وحدت امت اسلامى**، قمّ، 1362هـ.ش.، 1984؛ انظر كذلك: «تقريب بين مذاهب اسلامى: ويژه نامه پنجمين كنفرانس وحدت اسلامى، شهريور، 1371/ ربيع أوّل 1413، طهران، 1992، ص54–55؛ كتاب **مسائل فقهيّة** مشهد، 1371هـ.ش. وثمّ قراءة في هذا الكتاب في: **مشكاة**، العدد 38، ربيع 1372، ص185. هذا وقد تُرجم كتاب: **المراجعات** من قبل.

(3) **الإمام السيّد عبد الحسين شرف الدين: مصلحًا ومفكّرًا وأديبًا**، ص139 إلى 156؛ زكي الميلاد، **خطاب الوحدة الإسلاميّة**، ص259 إلى 273؛ فضل الله: عضو في المجمع الأعلى للتقريب، انظر: **مشكاة**، العدد 32، 1370هـ.ش.، ص4؛

Wilfried Buchta, **Die iranische Schia**, p.255.

للمزيد عن فضل الله، انظر:

O. Carré, **«Quelques mots-clefs de Muhammad Husayn Fadlallah»**, Revue *française de science politique*, **37**, 1987, p.478–501; idem, **«La «révolution islamique» selon Muhammad Husayn Fadlallah»**, *Orient*, **29**, 1988, =

بُعيْد عام تقريبًا على المؤتمر، رئيسًا للمجلس الإسلاميّ الشيعيّ الأعلى، في ربيع عام 1994. وأضحى شمس الدين، بانتخابه هذا، خليفة شرف الدين الثاني، بعد موسى الصدر، في قيادة شيعة لبنان[1].

وقد اعتبر عليّ لاريجاني، وزير الإرشـاد والثقافة آنـذاك، في كلمة الافتتاح في مؤتمر بيروت، أنّ كتاب «المراجعات» «مثال على حوار أخـويّ بين السنّة والشيعة»، وخصّ بالذكر «خطّة التجديد في التقريب بين المذاهب الإسلاميّة»، التي دعا إليها آية الله الخامنئيّ، خليفة الخمينيّ قائد الثورة[2]. وقد أتى مشارك آخر، وهو جعفر المهاجر، على ذكر رحلة شرف الدين إلى القاهرة عام 1911، مشيرًا بشكل مبطّن إلى السياسة الإيرانيّة المبنيّة عليها، واعتبرها استكمالًا للحوار بين علماء الطائفتيْن السنّية والشيعية، الذي انقطع على مدى 400 عام تقريبًا. ففي عام 943 هـجري -أي 1537/ 1536- التقى زين العابدين بن عليّ الجباعي -وهو

= p.68-84; M. Kramer, «**Redeeming Jerusalem, The Pan-Islamic Premise of Hizballah**», in, D. Menashri (ed.), **The Iranian Revolution and the Muslim World**, Boulder, 1990, p.105-130; Rieck, **Die Schiiten und der Kampf um den Libanon**, index, s.v.

(1) انظر: **الإمام السيّد**، ص41 إلى 64؛ انظر: زكي الميلاد، **كتاب الوحدة الإسلاميّة**، ص257 إلى 282؛ للمزيد عن محمّد مهدي شمس الدين، انظر: محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر والأدب في النجف**، ج2، ص757_758؛
وانظر، كذلك:

Mallat, **Shī'ī Thought**, p.32-35;

وللمزيد عن انتخابه كرئيس للمجلس الإسلاميّ الشيعيّ الأعلى، انظر:

Arabies no. 89, May 1994, p.11; obituary in **Dialogue,** ed. By: the **Public Affairs Committee for Shi'a Muslims** in London, January, 2001, p.7;

وللمزيد عن المجلس نفسه، انظر: **العرفان**، ج57، العدد 4، تمّوز/يوليو، 1969، ص271، و409 إلى 414؛ وانظر، كذلك:

Rieck, **Die Schiiten und der Kampfum den Libanon**, p.100-109.

(2) **الإمام السيّد**، ص40.

عالم من جبل عامل، كما شرف الدين، أصبح يُعرف في ما بعد بالشهيد الثاني- بشيخ سنيّ يُدعى أبو الحسن بن عليّ البكري في القاهرة، وتباحثا في أمور الطائفتين وفي علاقة بعضهما ببعض[1]. ولكنّ العلاقات انقطعت مجدّدًا، آنذاك، بسبب سياسية العثمانيّين القمعيّة[2]. وبين مطلع الثمانينات ومنتصف التسعينات من القرن الماضي، عندما وصلت سياسة التقريب الإيرانيّة أوجها، كان الجميع يشير إلى شرف الدين في تعليقاتهم أو خطاباتهم التقريبيّة[3]. وفي السنوات الأخيرة، تُعدّ سلسلة المقالات المنشورة منذ العام 1994 في مجلّة «تراثنا»، في قمّ، من آخِر الكتابات المدافعة عن الكتاب، وهي الأكثر زخمًا وثراءً وطولًا على الإطلاق. وقد اتّبع الكاتب عليّ الميلانيّ أسلوبًا تقليديًّا بحتًا في ردّه الذي نشره على النُّقّاد السنّة، مستخدمًا صيغة: قيل، وأقول. فكان يقتبس، أوّلًا، فقرات مطوّلة من مناظرات عدّة، ومن ثمّ يعمد إلى تفنيدها بإسهاب. لكنّه اعتمد في «حجاجه» على تكرار شواهد ولاسيّما من كتابات شرف الدين، أو اعتمد على قلب اللوم على اللائم. فعلى سبيل المثال، كان يردّ على ريبيّة السنّة بكتاب «المراجعات» نتيجة مرور ربع قرن بين حدوث المراسلة المزعومة

---

(1) انظر: هذا الكتاب، ص57، الهامش (1).

(2) انظر: جعفر المهاجر، **«الحوار الإسلاميّ الإسلاميّ في أعمال الإمام شرف الدين»**، في: **الإمام السيّد**، ص157 إلى 165، و175 إلى 160؛ ثمّ في الكتاب إسهامات أخرى لشرف الدين تسلّط الضوء على جهوده سعيًا للتوحيد بين المسلمين، ص88ـ89، وص177 فصاعدًا، وص174ـ175 و253ـ254، وص281ـ282؛ في الكتاب تفاصيل عن مناهضة شرف الدين للاستعمار ولا سيّما في: ص102 فصاعدًا، و311 فصاعدًا.

(3) انظر: مجتبى ذاكري، **وحدت اسلامى**، ص95 و177؛ محمّد عليّ شرقيّ، **«نقش اسلام»**، ص532ـ533؛ عبد الكريم بي آزار الشيرازي، **«تلاش روءساى الأزهر»**، ص606ـ607؛ جواد مصطفوي، **«اتّحاد وهمبستگي يا تفاهمى شيعى وسنى در نهج البلاغه»**، **مشكاة**، 1362هـ.ش، ص25 إلى 60، ولا سيّما ص47 إلى 50؛ مصطفى قلى زادة، **شرف الدين عاملي: چاووش وحدت**، طهران، 1372 هـ.ش، 1993ـ1994؛ للمزيد عن خفوت جذوة التقريب كعنصر مهمّ في السياسة الخارجيّة الإيرانيّة بُعيد العام 1995، انظر: هذا الكتاب، ص569.

وبين نشرها بالاحتجاج بأنّه، في الواقع، مضى ما لا يقلّ عن نصف قرن على إصدار «المراجعات» قبل ظهور أوّل الانتقادات السنيّة له[1].

وقد يعزى سبب تقدير شأن هذه المراسلات المثيرة للجدل دون غيرها، ولوقتٍ طويل من الزمن، إلى أنّ معظم محاولات التقريب الإسلاميّة اللاحقة -التي سنتطرّق إليها في الفصول الآتية- كانت تفقد مصداقيّتها سياسيًّا، ولهذا بَدَت -على الأقلّ لغايات السياسات الإيرانيّة- غير مناسبة البتّة كنموذج يُقتدى به. وعليه، بدا أنّ كتاب «المراجعات» الذي شقّ طريقه في الأدب التقريبيّ بعد فشل محاولات التقريب بين السنّة والشيعة، وحده دون سواه سليمًا لا غبار عليه، كما بدا أن لا ارتباط له بمآرب سياسيّة خفيّة تخدم مناظري الطرفين. ولكن بعد مضيّ خمسين عامًا على طبعته الأولى، وأكثر من سبعين عامًا على كتابته المزعومة، علِق هذا الكتاب في متاهة الخلاف السياسيّ الذي أضحى امتدادًا للفتنة المذهبيّة بين المسلمين، ولاسيّما بعد الثورة الإسلاميّة الإيرانيّة، وخير دليل على هذا أنّه يُطلب من كلّ حاجّ إيرانيّ إلى مكّة إعطاء نسخة من الكتاب كهديّة للمسلمين من بلاد أخرى؛ لأنّ الحكومة السعوديّة لا تسمح باستيراد أعمال الكتّاب الشيعة العلميّة بتاتًا[2].

***

وفيما اضطلعت مراجعات شرف الدين بدورٍ خجولٍ في الأدب

(1) عليّ الحسينيّ الميلانيّ، **تشييد المراجعات**، ج1، ص139، الهامش 1؛ قد شكّلت نشاطات الحلقات العلميّة السنيّة المناوئة للكتاب أرضيّةً لهذا الدفاع؛ كما ادّعى صالح الورداني أنّ كتاب **المراجعات** وضع على لائحة الكتب الممنوع بيعها في مصر ذلك أنّها تستفزّ الأزهر، للمزيد، انظر: **الشيعة في مصر**، ص128، الهامش 3؛ انظر للكاتب نفسه: **مصر وإيران**، ص79_80.

(2) مجتبى ذاكري، **وحدت اسلامى**، ص177.

الغربيّ الثانويّ إلى هذا اليوم[1]، يعترف المهتمّون بالتقريب بين السنّة والشيعة، خصوصًا، بأنّ الكتاب لم يكن محاولة أولى أو أوّليّة للتقريب بين المذاهب في الإسـلام في غضون القرن العشرين فحسب؛ بل هو النور الهادي إلى الصراط القويم الذي يؤمّن النفاذ إلى التقريب الإسلاميّ الإسلاميّ. وكذلك باتت نسخ من الكتاب محمّلة على شبكة الإنترنت، حتّى إنّ ثَمَّة نسخات منه باللغة الإنكليزيّة منشورة على مواقع إلكترونية عدّة، وكذلك ثمّة كثير من الأطروحات لكتّاب شيعة، ولبعض المتشيّعين يمكن الرجوع إليها[2].

على الرغم من ذلك، يجب النظر بريبة بالغة إلى موثوقيّة الكتاب. فشرف الدين وحده هو من كتب تقارير ـ ناقصة في أحسن الأحوال ـ عن تاريخ المراجعات وعن التأخّر في نشرها لخمسةٍ وعشرين عامًا. إذ أشار إلى ذلك في هامشين اثنين قد ذكرناهما سابقًا، وفي تقديمه المبهم، قصديًّا، لطبعة عام 1936، وفي مقاطع من سيرته الذاتيّة. ولم يظهر كتاب شرف الدين الأخير إلّا بعد وفاته، وما من طريقة للتّحقّق من تاريخ نشره[3]. ثمّ إنّك

(1) Cf. the few completely uncritical remarks in Moojan Momen, **An Introduction to Shi'i Islam**, p.265; J.A. Bill & J.A. Williams, «**Shi'i Islam and Roman Catholicism...**», in, K.C. Ellis (ed.), **The Vatican, Islam, and the Middle East**, Syracuse, 1987, p.69-105 on 103, note 4, and in G. Gobillot, **Les Chiites**, Brepols, 1998, p.174f.;

وعلى المقلب الآخر، ثمّة نقاش دقيق ومفصّل للكتاب، في:

Mervin, **Un réformisme chiite**, p.304-310.

(2) علي غرار:

http, www.al-islam.org, murajaat; http, www maaref-foundation.com, english, shia education, murajaat; http, www.zainab.org, commonpages, ebooks, english, sharafudin musawi, murajaat, toc.htm; Sharaf al- Din's book **Masa"il fiqhiyya** is available under: http, www.al-islam.org, masail; and al-Tijani's books may be found, e.g. under: http, www.convertstois-lam.com, Reading, reading.html.

(3) فعندما عرض أورد مرتضى آل ياسين، وهو أوّل من كتب عن سيرة حياة شرف الدين، في =

لن تجد في أيّ من الكتابات الأزهريّة أو السير الذاتيّة عن البشري أيّ ذكر عن هذه المراجعات حسبما انتهى إليه علمي على الأقلّ.

وعلى المقلب الآخر، ما يزيد الشكّ في هذه المراجعات هو أنّ البشريّ كان رجل دين محافظًا إلى أقصى حدّ، وأصوليًّا متشدّدًا، عارض إصلاحات محمّد عبده واعتبرها غير قابلة للتطبيق، فكيف به وهو في عقده الثامن يُقبل على حوار ثوريّ مع عالم شيعيّ يافع في العمر، نسبيًّا، وغير معروف على الأقلّ في أوساط السنّة. زد على ذلك أنّ البشريّ يبدو في المراجعات وكأنّه قد رضي بالاضطلاع بالدور المُهين والمُذل للرجل السنيّ الذي لا يقول لا، أي «الإمّعة». ولا أخال أنّ عالمًا سنّيًّا أصوليًّا كهذا قد يستخدم، في القرن العشرين، لفظ «النواصب» الذي يستخدمه الشيعة لتحقير أندادهم من السنّة، وهو نعت قد نال نصيبًا من الجدال في التأريخ الشيعيّ، مثله كمثل اللفظ المقابل «الروافض»، الذي يستخدمه السنّة لتوصيف الشيعة[1].

وعلى أيّ حال، بالكاد يمكن اعتبار الكتاب حوارًا بين عالمَيْن استماتا من أجل سدّ الفجوة الهائلة بين طائفتيهما. أمّا التقريب في مراجعات عبد الحسين شرف الدين فهو يعكس رغبةً عنده في قبول الحوار مع السنّة، وفي الوقت نفسه، في المجاهدة في إقناع العالم السنّيّ بمثالب طُرقه، غير حائد

= تقديمه لطبعة عام 1946 الثانية لكتاب **المراجعات** أنّه موجود على شكل مخطوطة. انظر المقدمة، ص57_58، شكّ فريق التحرير في العرفان، بعد سنة، في وجوده في الأصل، إذ نشرت **العرفان** في معرض ردّها على سؤال مسلم من السنغال عن السبب الذي منع شرف الدين من نشر أيّ من ذكريات عن الدوره الذي اضطلع فيه في خلال نضاله من أجل الاستقلال عام 1920، أنّ هذا الأمر غير معهود عند العلماء، وأضافت أن لعلّ شرف الدين لم يكتب مذكّراته على الإطلاق؛ للمزيد، انظر: **العرفان**، ج33، العدد 3، كانون الثاني/ يناير، 1947، ص342.

(1) انظر: **المراجعات**، المراجعة 19؛ للمزيد عن مصطلح النواصب (مفردها ناصبيّ)، انظر: Goldziher, «**Beiträge**», p.18-313.

قيد أنملة عن أسلوبه الدفاعيّ المعتاد. وفي الواقع، قد لا يكون هدف شرف الدين الأساس من كتابه فتح باب للحوار أو النقاش التقريبيّ مع السنّة، أو حتّى مخاطبة عامّة الناس من السنّة. ويشير أسلوب نشر الكتاب وتاريخه إلى مرام أقلّ جرأةً وأكبر نفعًا. ففي عام 1936 أصدر شرف الدين كتابين آخرين، غير «المراجعات»، أحدهما مناظرته ضدّ موسى جار الله والآخر سيرته الذاتيّة العلميّة «ثبت الإثبات». وقد يكون هدف شرف الدين من نشر سِجِل مراجعاته، تزامنًا مع الكتابين الأخيرين، لفت أنظار علماء الشيعة في العراق وإيران إليه، وإثبات تمرّسه كمحاورٍ مع ندّ مجهول من الطراز الأوّل.

وبالطبع لم يكن عبد الحسين شرف الدين أوّل فقيه يتوسّل بهذه الأساليب. إذ إنّ الخلافات العلميّة (الفقهيّة) التي حظيت بشعبيّة واسعة، قديمًا، غالبًا ما أفسحت في المجال إمّا لتمويه المناظرات وإمّا لابتكارها[1]. وقد سبق شرفَ الدين في هذا القاضي الشيعيّ ابن طاووس، ولعلّه هو القدوة التي اقتدى بها عالِمنا الشيعيّ. فقد أورد ابن طاووس، الكاتب الموسوعيّ، في كتابه «كشف المحجّة» مجادلات عدّة مع مناظرين من السنّة. ولم تكن مواضيع المناظرات مشابهة لتلك الواردة في «المراجعات» فحسب، ولاسيّما الأحداث التي تلت وفاة النبيّ محمّد [ص]، واغتصاب أعداء عليّ [ع] الخلافة، بل ثمّة، كذلك، تناظر لافت بين أسلوب كشف المحجّة وأسلوب «المراجعات». إذ تبقى هويّة المتحاورين مجهولة دائمًا، ويُهزمون دائمًا بأسلحتهم هم -فابن طاووس كان يستخدم المصادر السنيّة دون سواها-، ولا غرو في أنّ المناظرين السنّة كانوا يسارعون إلى الاعتراف بهزيمتهم، ويتخلّون عن معتقداتهم الأولى، ويضحون على جادّة التشيّع[2].

(1) وللمزيد عن خلفيّات النزاعات العلميّة العامّة في العصر الكلاسيكيّ للإسلام، انظر:
Van Ess, «**Disputationspraxis**», esp. 29f. and idem, **Theologie und Gesellschaft**, IV, p.725-730; ibid., p.1043, index s.v. «Disputation[spraxis]».

(2) للتعرف إلى ملخّص ممتاز لهذه المناظرات، انظر:
Kohlberg, «**Alī b. Mūsā ibn Ṭāwūs**», p.331-336 & 341 & 344; regarding =

وبعد بضعة أشهر على نشر الكتاب، في ربيع عام 1937، بادر شرف الدين إلى زيارته المطوّلة، الآنفة الذكر، إلى الحوزات العلميّة الشيعيّة. وأخال أن ثمّة ارتباط ما بين هذه الرحلة وبين الكتب التي مهّدت الطريق لهذا الكتاب، ووفاة العالِمين الشيعيّين المبجّلَين، محمّد حسين النائيني في آب/ أغسطس، من العام 1936، وعبد الكريم الحائري في شباط/ فبراير، من العام 1937[1]. ويبقى احتمال أنّ شرف الدين قد خطّط لنيل استحسانهما ليكون خلفًا لهما واردًا. وأخيرًا، فإنّ ما يدعم فرضيّة أنّ «المراجعات» كُتبت للشيعة أنفسهم، في المقام الأوّل، حقيقة أنّه حتّى خمسينات القرن

= Ibn Ṭāwūs (d. 1266), cf. E. Kohlberg, **EIr**, VIII, p.55–58.

وبالطبع ثمّة أمثلة أخرى في الأعمال الجداليّة التقليديّة، على غرار كتاب **كتاب الاحتجاج على أهل اللّجاج** لأحمد بن عليّ الطبرسي، (انظر: آغا بزرگ الطهراني، **الذريعة**، ج1، ص281_282)، وانظر كذلك:

E. Kohlberg, **EI2**, X, p.39f.;

وعلى حدّ علمي ما من دراسة مفصّلة عن أدب من هذا القبيل.

(1) للمزيد عن النائيني (1860_1936)، انظر: آغا بزرگ الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**، ج12، ص593 إلى 596؛ محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر والأدب في النجف**، ج3، ص1261_1262. وانظر:

Moojan Momen, **An Introduction to Shi'i Islam**, p.318; Nagel, **Staat und Glaubensgemeinschaft**, II, p.278–304 and Hajatpour, **Iranische Geistlichkeit**, p.93–134 (about Nā'īnī's principal work, **Tanbīh al-umMA, wa-tanzīh al-milla**;

وللمزيد عن الحائري (1859_1937)، مؤسّس الحوزة العلميّة في قم، انظر: آغا بزرگ الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**، ج13، ص1158 إلى 1167. وانظر: محمّد شريف رازي، **گنجينه اى دانشمندان**، ج1، ص154 إلى 203 و281 إلى 304. وانظر كذلك:

Moojan Momen, **An Introduction to Shi'i Islam**, p.312f.; A.H. Hairi, **EI2**, S, p.342f.; H. Algar, **EIr**, XI, 458-61; Hajatpour, **Iranische Geistlichkeit**, p.234–304;

وانظر: عقيقي بخشايشى، **كفاح علماء الإسلام**، ص323_324، وانظر: ص157_185 في ترجمته الإنكليزيّة.

الماضي، فحسب، وفي ضوء النجاحات التي حقّقتها حركة التقريب، أن جُعل ارتباط، للمرّة الأولى، ما بين هذا الكتاب وفكرة التقريب مع السنّة.

بيد أنّ كلّ ما تقدّم لا يعني بالضرورة أنّ الكتاب كان محض تلفيق. وما من سبب مُقنِع للنظر بريبيّة إلى رحلة شرف الدين إلى القاهرة نفسها، أو إلى احتمال أنّه التقى بوجهاء من السنّة هناك -بمن فيهم شيخ الأزهر- وأنّه ناقش معهم مسألة الإمامة، غير أنّ ما يُقرأ في «المراجعات»، بلباسها الحاليّ، على الأرجح نسخة بليغة لفظًا عن المناظرة الحقيقيّة، ومغايرة للكيفيّة التي جرت عليها المراجعات فعلًا، وهذا ما اعترف به شرف الدين في تمهيد الكتاب، ولكنّها -في عيونه وعيون أتباعه إلى اليوم- تفي بالأغراض المنشودة من الكتاب؛ إذ هدف شرف الدين من كتابة «المراجعات» إلى تصوير التاريخ «كما كان عليه أن يكون»[1]، لا إلى الاهتمام بموثوقيّة الكتاب.

(1) B. Lewis. **History-Remembered. Recovered. Invented.** Princeton 1975. p. 71.

الفصل الرابع

الخلافة والتقريب (1924-1939)

إبطالُ الخلافةِ

لم تنقلب، في إثر الحرب العالميّة الأولى، بُنى القِوى رأسًا على عقب في أوروبا فحسب؛ بل حصلت تداعيات جسيمة في الشرق الأدنى والأوسط كذلك. لمّا وُقّعت معاهدة سيفْر للسلام (Sévre) في العاشر من شهر آب/ أغسطس، عام 1920، سقطت السلطنة العثمانيّة التي دخلت الحرب إلى جانب الإمبراطوريّة الألمانيّة ومَلَكيّة هابسبورغ النمساويّة المجريّة والتي -بالتضامن مع علماء العراق الشيعة- دعت إلى الجهاد. كما أدّى تشظّي الولايات العربيّة إلى أجزاء إلى تقليص مساحة أراضي السلطنة لتعادل جزءًا صغيرًا من مساحتها السابقة. ولكنّ الأمل في تشييد سلطنة عربيّة عظمى في فيء عباءة شريف مكّة، الذي أجّج شعلته الأوروبيّون، ذهب أدراج الرياح. لا بل، قُسِّمت منطقة الهلال الخصيب لتوضع تحت سلطة الانتداب البريطانيّ والفرنسيّ(1).

(1) W. L. Cleveland, **A History of the Modern Middle East**, Boulder, Oxford, 1994, p.140-160;

وللمزيد عن حكومة الانتداب، انظر المقالات المنشورة في:

J. M. Landau, «**Mandates**», **EI2,** VI, p.385-400; =

فكان أن انهارت السلطنة العثمانيّة، أيضًا، بعد ردح من الزمن، خارج ميدان المعركة في الحيّز الذي أعاره الحكّام في إسطنبول عنايةً خاصّةً منذ نهاية القرن الثامن عشر: وهو السيادة الروحيّة على المسلمين وولاية الإسلام الممنوحتان للحاكم العثمانيّ في احتلاله المزدوج لمنصبي السلطان والخليفة في آن؛ إذ تنصّ المادّة الرابعة من قانون السلطنة العثمانية الأساس للعام 1876 على ذلك صراحةً: «إنّ جلالةَ السلطان هو حامي الدين الإسلاميّ حسب الخلافة، وهو مولى العثمانيّين جميعهم»[1]. وقد جهد السلطان عبد الحميد الثاني، الذي لم يعر كثير اهتمام بدستوريّة نظامه، وفعل كلّ ما في وسعه، متدثّرًا بالوحدة الإسلاميّة، لإثبات صحّة هذا البند على الأقلّ[2].

أمّا في أوساط الرعيّة السنّيّة، داخل حدود السلطنة العثمانيّة وخارجها، فأصبحت بعض القضايا الفرديّة موضع نقد من حينٍ إلى آخر، على غرار مسائل من قبيل أنّ الذين تربّعوا على كرسيّ الخلافة أتراكٌ لا عربٌ من قبيلة قريش كما تتطلّب نظريّة الخلافة التقليديّة. لكن لم يُنظر بريبيّة إلى الخلافة بما هي هي. ولذا كانت الصدمة أعظم ما تكون عندما

= وللمزيد عن دعوة علماء العراق إلى الجهاد، انظر: هذا الكتاب، ص71، الهامش (1).

(1) انظر الترجمة الإنكليزيّة للقانون الأساس، في:

The American Journal of International Law 2, 1908, suppl. 4, p.367–387; a German version is given in **Die Verfassungsgesetze des Osmanischen Reiches. Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Friedrich von Kraelitz-Greifenhorst**, Vienna, 1919; for the general background cf. R. Devereux, **The First Ottoman Constitutional Period. A Study of the Midhat Constitution and Parliament**, Baltimore, 1963.

(2) للمزيد عن حكومة عبد الحميد الثاني (1876_1909)، انظر:

F. Georgeon, «**Le dernier sursaut (1878-1908)**», in, R. Mantran (ed.), **Histoire de l'Empire Ottoman**, Paris, 1989, p.523–576; cf. also S.J. Shaw & E.K. Shaw (eds.), **History of the Ottoman Empire and Modern Turkey. Vol. 2, Reform, Revolution, and Republic, The Rise of Modern Turkey, 1808–1975**, Cambridge et al. 1977, p.172–272.

أعلن المجلس الوطنيّ التركي الكبير إبطال الخلافة في 3 آذار/ مارس، عام 1924. فكان أن هجر مصطفى كمال باشا «أتاتورك»، بهذه الخطوة، التاريخ العثمانيّ الإسلاميّ إلى الأبد، وهو الذي أمسك بزمام الحكم منذ العام 1919، والذي عمد إلى تشييد دولة تركيّة علمانيّة بامتياز على أنقاض السلطنة العثمانيّة. وقد خُلع الخليفة الأخير، عبد المجيد الثاني، من منصبه الذي شغله منذ إبطال السلطنة في تشرين الثاني، نوفمبر، عام 1922، وبالكاد تخطّت سلطته الفعليّة سلطة الخلفاء العبّاسيّين الصوريّين تحت حكم المماليك في أواخر العصور الوسطى، وقد نُفي إلى سويسرا مع 123 فردًا من أفراد السلالة الحاكمة السالفة[1].

بيد أنّ هذه الحادثة اجتثّت جذور ما كان يُعتبر، على الأقل نظريًّا، آخر رمز للوحدة بين المسلمين في ظلّ سيادة مركزيّة، علمًا بأنّ الخلفاء المسلمين قد خسروا -على أرض الواقع- منذ زمن طويل السلطة السياسيّة التي تمتّع بها أسلافهم الأوائل. وقد سبق أن حصل شرخٌ كبير منذ القرون الأولى من التاريخ الإسلاميّ بين المبادئ، التي تنادي بممارسة القيادة الدنيويّة وفقًا للشريعة، وبين الحقائق التاريخيّة، وهو شرخ ما برح قائمًا على الرغم من مساعي الفقهاء والقضاة المسلمين الكثيرة في رأبه.

وقد نشأت نظريّة الخلافة التقليديّة، التي ظهرت مع الماوردي (الذي توفّي عام 1058) للمرّة الأولى، في وقتٍ كان القادة العسكريّون قد نصّبوا أنفسهم سلاطين واكتسبوا نفوذًا فعليًّا[2]. وعلى مرّ القرون المتوالية، اكتفى

(1) A. Mango, **Atatürk**, London, 1999, p.396–414, on 406; G. Jaeschke, «**Das osmanische Scheinkalifat**», **WI**, 1, 1951, p.195–228; regarding the abolition of the caliphate, see: Enayat, **Modern Islamic Political Thought**, p.52–68; S. Haim, «**The Abolition of the Caliphate and its Aftermath**», in, T. Arnold, **The Caliphate**, London, 21965, p.205–244; cf; also **OM**, 4, 1924, p.137–153.

(2) E.I.J. Rosenthal, «**Politisches Denken im Islam. Kalifatstheorie und politische Philosophie**», *Saeculum*, **23**, 1972, p.148–171, esp. 154; con- =

العلماء في حقل القانون الدستوريّ (الشريعة)، بطريقة أو بأخرى، بأقلمة النظريّة مع الواقع السياسيّ السائد آنذاك، أي التأقلم، في أغلب الأحوال، مع التهافت المستشري في سلطة الخلافة. وبالتالي، أباحوا ما قد يُسمّى بـ «الحكم المعياري للواقع»[1].

ولم يكتشف الأتراك أهمّيّة شرعنة الخلافة إلّا بعدما مُنُوا بهزيمة عسكريّة، وبعدما خبت جذوة المجد العثمانيّ. وإثر معاهدة كوتشك كاينارجي للسلام التي وُقِّعت عام 1774 خسر العثمانيّون بلاد القرم ومُنح السلطان سلطةً محض روحيّة خجولة على المسلمين خارج حدود السلطنة العثمانيّة. وقد أفضت سياسة الباب العالي، منذ القرن التاسع عشر، على الرغم من أنّ هيمنتها السياسيّة لم تتنام فعليًّا، مضافًا إلى ظهور الفكر الوحدويّ الإسلاميّ الإسلاميّ، عمومًا، إلى إعادة زرع مؤسّسة الخلافة في قلب النقاش حول مستقبل المسلمين قبالة توسّع الاستعمار.

وعندما أضحى انهيار السلطنة العثمانيّة بيّنًا، في نهاية الحرب العالميّة الأولى، برز، في تلك الأثناء، هذا النقاش إلى الواجهة كقضيّة تهمّ المسلمين جميعًا. وعلى عكس المتوقّع تمامًا، وصل صداها الأقوى إلى مسلمي الهند، الذين، في الواقع، لم يكونوا في يوم من الأيّام تحت سلطة الخلافة. وأسّسوا «جمعيّة الخلافة» التي لم يقتصر أعضاؤها على السنّة

= cerning the background of this development, see I.M. Lapidus, «**The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society**», *IJMES*, **6**, 1975, p.363–385; regarding the classical caliphate theory, see also: Nagel, **Staat und Glaubensgemeinschaft**, I, p.279–441.

(1) The expression, «**die normative Kraft des Faktischen**» was coined by the Wilhelminian constitutional law expert Georg Jellinek (1851-1911), see his **Allgemeine Staatslehre**, Berlin, 1922, p.337ff.

فحسب، بل كانت تتضمّن شيعةً، وممثّلين عن آغا خان، زعيم إحدى الفرق الإسماعيليّة[1].

وعلى حين غرّة، بات التباين في الآراء حيال مسألة الخلافة التي فرّقت السنّة والشيعة، من قبل، نقطةَ التقاء لإنشاء علاقات أوّليّة تندب إلى إصلاح وجهات النظر الفقهيّة-الدينيّة بين الطائفتين. ورأى علماء الشيعة أنّ هدفهم الأوّل من ضلوعهم في نقاشات كهذه هو الأحداث التي هزّت العالم الإسلاميّ في العام 1924، لا أزمة الخلافة الأخيرة. إذ شنّ الأمير الوهّابي عبد العزيز آل سعود (1880-1953)، من نجد في وسط شبه الجزيرة العربيّة، هجومًا على المدن المقدّسة في الحجاز في شهر أيلول/ سبتمبر. وانتهى الهجوم في مستهل العام 1926 عقب إعلان عبد العزيز آل سعود ملكًا على الحجاز، بعد غزو مكّة في تشرين الأوّل/ أكتوبر، عام 1924، والمدينة في كانون الأوّل/ ديسمبر، من العام 1925[2]. وانتهت بذلك الخلافة القصيرة الأمد لشريف مكّة الهاشميّ حسين بن عليّ (1853-1931) وابنه وخليفته عليّ (1881-1935). وقد نصّب الأوّل نفسه خليفةً

(1) Enayat. **Modern Islamic Political Thought**. p43; Landau. **Politics**. p176-215; A.C. Niemeijer. «Khilāfa. Khilāfat Movement». **EI2**. V. 7 and the literature cited there; G. Minault. **The Khilafat Movement. Religious Symbolism and Political Mobilization in India**. New York. 1982;

أورد محمّد الشعبوني معلومات عن أصداء ذلك في تونس، للمزيد، انظر: **صدى إلغاء الخلافة في البلاد التونسيّة**، تونس، 1985. وللمزيد عن مبادرات أخرى طُرحت ما بين العامين 1918 و1923، انظر:

Kramer, **Islam Assembled**, p.69-79.

(2) *OM*, **6**, 1926, 43f.; al-Rasheed, **A History of Saudi Arabia**, p.44-49; Schulze, **Internationalismus**, p.72f.; Holden, Johns, **The House of Saud**, p.82-86; J. Habib, **Ibn Sa'ūd's Warriors of Islam. The Ikhwan of Najd and Their, Role in the Creation of the Sa'udi Kingdom, 1910-1930**, Leiden, 1978; for the general background, cf; Steinberg, **Religion und Staat**, esp. p.423-469 & 484, 505.

من آذار، مارس، إلى تشرين الأوّل/ أكتوبر، عام 1924، حتّى إنّه عقد مؤتمر الحجّ في تمّوز/ يوليو، من العام نفسه(1).

وما أقلق الشيعة في تلك الأحداث أنّ الغزاة هم، في الحقيقة، من أتباع الوهّابيّة المعروفين بعصبيّتهم المفرطة، ولاسيّما على كلّ شكل من أشكال تعظيم الأولياء، خصوصًا زيارة مراقد الأئمّة وتقديسها، كما هو شائع عند الشيعة. ولم يكتفِ الوهّابيّون بإدانة هذه الممارسات علميًّا، وبتسميتها بالبدع؛ بل أقدموا في مطلع القرن التاسع عشر على نهب مدينة كربلاء (عام 1802)(2)، كما دمّروا قباب الأضرحة في المدينة (عام 1804)(3). وفي عام 1926، وقعت كذلك الأضرحة في المدينة ضحيّة عصبيّة الوهّابيّين المذهبيّة، وكأنّها أكّدت مخاوف الشيعة(4).

---

(1) Kramer, **Islam Assembled**, p.80-85; Teitelbaum, **The Rise and Fall**, p.241-48; idem, «**Taking Back: the Caliphate, Sharīf Ḥusayn ibn Alī, Mustafa Kemal and the Ottoman Caliphate**», *WI*, **40**, 2000, p.412-424;

وللمزيد عن الخليفتين اللذين بقيا فعليًّا من دون مبايعة خارج الحجاز، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج2، ص249ـ250 (حسين)؛ ج4، ص281 و282 (عليّ).

(2) لا في عام 1801، كما ذُكر في بعض الأدبيّات الثانويّة، انظر:

J. Reissner, «**Kerbela 1802, ein Werkstattbericht zum «Islamischen Fundamentalismus», alsesihn noch nicht gab**», *WI*, **28**, 1988, p.431-444;

ويعرض أحمد بن محمّد عليّ بهبهاني (1777ـ1819/ 1820) تقرير شاهد عيان شيعيّ (للمزيد عن البهبهاني، انظر: آغا بزرگ الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**، ج11، ص100 إلى 102)، في: **مرآة الأحوال، جهان نامه**، طهران، 1370هـ.ش/ 1992م، ص202 إلى 205؛ انظر: همايون همّتي، **الوهابيّة نقد وتحليل**، ص148 فصاعدًا.

(3) انظر: هذا الكتاب، ص39، الهامشان (1) و(2).

(4) Cf. *OM*, **6**, 1926, p.287-89, 310, 337f., 355f.; 7, 1927, p.277;

وقد ظهرت أيضًا بين علماء أهل السّنّة مواقف معادية للوهّابية منذ البداية، انظر:

Ende, «**Religion, Politik und Literatur in Saudi-Arabien (I)**», esp. p.381ff.; E. Peskes, **Muḥammad b. ʿAbdalwahhāb (1703-92) im Widerstreit. Untersuchungen zur Rekonstruktion der Frühgeschichte der Wahhabiya**, BEIrut 1993, esp. p.15-121; concerning Wahhabi doctrine in general, see: Laoust, **Essai**, p.506-540; =

وفور إلغاء الأتراك الخلافة، دعا علماء من الأزهر إلى عقد مؤتمر عالميّ من أجل مناقشة الوضع المستجدّ بإسهاب، ولاختيار الخليفة الجديد. وبدعوة من شيخ الأزهر، محمّد أبو الفضل الجيزاوي، كان من المفترض أن ينعقد المؤتمر في آذار/ مارس، عام 1925 في القاهرة، وأن يُمنح فؤاد ملك مصر لقب الخليفة، على الأقلّ وفقًا لنيّة المنظّمين[1]. ولكن أُرجئ المؤتمر سنةً كاملةً نتيجة غياب الدعم المكثّف له، بيد أنّ ذلك لم يحل دون فشله التامّ. فعندما اجتمع المندوبون في أيّار/ مايو، من العام 1926، لم يتمكّنوا من التوافق على إجراءات المؤتمر، فضلًا عن اختيار خليفة جديد. فانتهت المداولات بعد أقلّ من أسبوع. وعلى النقيض من ما خُطِّطَ له، لم تُستأنف بعد ذلك أبدًا[2].

ويشير إلى هذا الجوّ المحتقن، الذي في خضمّه نوقشت مسألة الخلافة، كلامُ عليّ عبد الرازق، وهو أحد خرّيجي الأزهر وقاضٍ معروف من القضاة، ففي كتاب له بعنوان «الإسلام وأصول الحكم»، الذي نُشر عام 1925، جازف بالقول إنّ الشريعة كانت ذات طبيعة محض روحيّة، وعليه، كانت رسالة محمّد [ص] تحوي قانونًا دينيًّا فحسب، بعيدًا عن التأسيس

= وحول موضوع تدمير الأماكن المقدّسة من وجهة نظر شيعيّة، انظر: يوسف الهاجري، **البقيع: قصّة تدمير آل سعود للآثار الإسلاميّة في الحجاز**، بيروت، 1411/ 1990. وانظر: حمزة الحسن، **الشيعة في المملكة السعوديّة**، ج2، ص205 إلى 232.

(1) Kedourie, «**Egypt and the Caliphate**», p.182ff.; Vatikiotis, **The History of Egypt**, p.303f;

وللمزيد عن الجيزاوي (1847ـ1927)، انظر: عليّ عبد العظيم، **مشيخة الأزهر**، ج2، ص3 إلى 8. وانظر:

Lemke, **Šaltūt**, p.48, note 2, and Schulze, **Internationalismus**, p.75, note 197.

(2) وللمزيد عن التحضيرات التي أُقيمت لهذا المؤتمر، انظر:

Kramer, **Islam Assembled**, p.86-101 and 183-85 (statutes); *OM*, **6**, 1926, p.73-256; a list of participants is found in Schulze, **Internationalismus**, p.77f.

لحكم سياسيّ. ورأى أنّ القرآن والسنّة، كليهما، لا يؤمّنان قاعدةً للخلافة، التي أصبحت، تاليًا، غير ضروريّة[1].

وكان ردّ الأزهر قاسيًا ومُعجَّلًا: إذ سحبت هيئة كبار العلماء، التي اتّخذت دور القاضي في الحكم على عبد الـرازق، منه إجازته العلميّة (وبالتالي حرمته من منصبه القضائيّ)، وطردته من حلقة علماء الأزهر. واتّخذ محمّد بخيت، مفتي الديّار المصريّة سابقًا، خطوةً كبرى، معلنًا أنّ الكاتب قد خرج عن الدين، وكان بخيت، من قبل، قد أعلن على إثر إبطال الخلافة أنّ هذه المؤسّسة ضرورة من ضروريّات النظام الإسلاميّ[2].

ولـم يكن الهدف المنشود من عقد مؤتمر الخلافة، في القاهرة، الخوض في نقاشٍ تقريبيّ يـروم إلى توفيق أكبر بين الطائفتين. غير أنّ

---

(1) عليّ عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، القاهرة، 1925. انظر: الترجمة الفرنسيّة في:
REI, 7, 1933, p.**353–390 and 8; 1934, p.163–222; new translation by Abdou Filali-Ansary, L'islam et les fondements du pouvoir**, Paris 1994; Italian translation Florence 1957;

وللمزيد عن الكاتب (1888–1966)، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج4، ص276.

(2) Skovgaard-Petersen, **Defining Islam**, p.136f.;

وانظر: محمّد رجب البيّومي، «**موقف الأزهر من كتاب: الإسلام وأصول الحكم**»، **مجلّة الأزهر**، ج55، العدد 7، نيسان/ أبريل، 1983، ص950 إلى 958. وانظر:

Hourani, **Arabic Thought**, p.183–192; Schulze, **Internationalismus**, p.75f. and the literature mentioned therein; on the scandal centered around Alī Abd ar-Rāziq, cf; also Enayat, **Modern Islamic Political Thought**, p.52–68; R. Wielandt, **Offenbarung und Geschichte**, p.95–99; L. Binder, **Islamic Liberalism. A Critique of Development Ideologies**, Chicago, London, 1988, p.128–169;

Helle, **al-Islâm wa-uṣūl al-ḥukm. Alī Abd ar-Rāziqs Beitrag zur Kalifatsdiskussion (1925) und seine Fortwirkung in der innerislamischen Auseinandersetzung**, unpublished M.A. thesis, Phil. Fac., Freiburg 1993;

ولـردود أكثر حداثةً، انظر: محمّد عمارة، **معركة الإسـلام وأصـول الحكم**، القاهرة، 1410/ 1989؛ محمّد جلال كشك، **جهالات عصر التنوير: قراءة في فكر قاسم أمين وعليّ عبد الرازق**، القاهرة 1410/ 1990.

الشهور التي سبقته شهدت ولادةً حذرةً لعلاقات أولى بين الأزهر وعلماء الشيعة، إذ لم تُوجَّه دعوات المؤتمر إلى ممثّلين عن المدارس السنّية الفقهيّة فحسب، بل وُجِّهت إلى ممثّلين عن الإباضيّة[1]، والزيديّة، والإماميّة. وقد بادر المبعوث المصري في بلاد فارس، عبد العظيم رشيد باشا[2]، ابتداءً من كانون الثاني/ يناير، عام 1926، إلى حثّ العلماء في قم، والحكومة في طهران، على المشاركة الشيعيّة في مؤتمر الخلافة.

ولكن من الواضح أنّ العلماء الشيعة والحكومة الإيرانيّة، على حدٍّ سواء، لم يكونوا على استعداد لتلبية هذه الدعوة. فموقف العلماء المتأرجح والمتردّد، وأسلوب رضا شاه الدبلوماسي في المماطلة، وكذلك تدخّل السلطات البريطانيّة في مصر، التي راقبت نشاطات رشيد مراقبةً مريبةً، ومنعتها في نهاية المطاف، كلّها عوامل ساهمت في فشل المبادرة.

لمّا أرسل شيخ الأزهر دعوةً رسميّةً، رفضت الحكومة طهران، بما هي شبه ممثّلة للعلماء الشيعة، الدعوةَ على خلفيّة أنّه لم يتسنَّ للعلماء الوقت الكافي للبحث مليًّا في قضيّة الخلافة. وكانت هذه الحجّة مائزة نظرًا إلى علاقة رضا شاه بالعلماء[3]. لذا لم يُمثَّل الشيعة في القاهرة بعالم من العلماء، بل مثّلهم أحد المراقبين فحسب يُدعى محمّد رفيع مشكي، وهو رجل أعمال ومبعوث السفارة الإيرانيّة إلى القاهرة[4].

---

(1) للمزيد عن الإباضيّة، انظر:

T. Lewicki, **EI2,** III, p.648-660; U. Rebstock, **Die Ibaditen im Magrib (2., 8.-4., 10. Jahrhundert). Die Geschichte einer Berberbewegung im Gewand des Islam**, Berlin, 1983; P. Shinar, «**Ibāḍiyya and Orthodox Reformism in Modern Algeria**», in, U. Heyd (ed.), **Studies in Islamic History and Civilization**, Jerusalem 1961, **p.**97-120; J.C. Wilkinson, «**Ibāḍī Theological Literature**», in, M.J.L. Young et al. (eds.), **Religion, Learning, and Science in the Abbasid Period,** Cambridge 1990, p.33-39.

(2) *OM*, **6,** 1926, p.162.

(3) Kramer, **Islam Assembled,** p.91-93.

= (4) *OM*, **6**, 1926, p.268; see also: M. Yadegari, «**The Iranian Settlement in**

مؤتمر القدس عام 1931 وتداعياته

وحـان الوقت المناسب عقب أعـوام خمسة. فاجتمع علماءُ، سنّة وشيعة، في المؤتمر الإسلاميّ العامّ، في القدس، ابتداءً من السابع من كانون الأوّل/ ديسمبر، حتّى السابع عشر منه، عام 1931، حيث اجتمع ما يقارب 150 موفدًا من ما يربو عن 20 دولة إسلاميّة[1]، وجلسوا على الطاولة نفسها في إطار الوحدة الإسلاميّة لمناقشة إمكانات التقريب الإسلاميّ الإسلاميّ للمرّة الأولى. ولكنّ هذا المبحث لم يكن مركز اهتمام المؤتمر، الذي كان ردّة فعل على المؤتمر الصهيونيّ لعام 1929 في مدينة زيورخ[2]،

= **Egypt as Seen Through the Pages of the Community Paper Chihrini-MA, (1904–1966)**», *MES*, **16**, 1980, p.98–114, on 101;

كذلك لم يشارك العلماء الشيعة ولأسباب واضحة في المؤتمر الإسلاميّ العالميّ الذي عُقد في مكّة بدعوة من آل سعود بعد اجتماع القاهرة بأسابيع عدّة؛ للمزيد، انظر:

Kramer, **Islam Assembled**, p.106–122; a participant list appears in Schulze, **Internationalismus**, p.82f.;

وانظر كذلك: «**مكّة المكرّمة والمؤتمر الإسلاميّ**»، **العرفان**، ج12، العدد 1 ، أيلول/ سبتمبر، 1926، ص3–4.

(1) انظر قوائم المشاركين، في:

Schulze, **Internationalismus**, p.95–100 and Kupferschmidt, «**The General Muslim Congress**», p158–162 (identical with idem, **The Supreme Muslim Council. Islam under the British Mandate for Palestine**, Leiden, 1987, p.267–271); for a new interpretation of the congress, centred around the question of Arab nationalism, cf. W.C. Matthews, «**Pan-Islam or Arab Nationalism? The Meaning of the 1931 Jerusalem Islamic Congress Reconsidered**», *IJMES*, **35**, 2003, p.122.

(2) وفي المؤتمر الذي عقد في زيورخ من 28 تمّوز/ يوليو، إلى 10 ، آب/ أغسطس، من العام 1929 ـ وهو المؤتمر السادس من نوعه، عُقد الأوّل في أواخر ، آب/ أغسطس، من العام 1897 في باسل ـ تمّ الاتّفاق على أمور عدّة منها توسيع المنظّمة اليهوديّة. ونتيجةً لذلك، حصلت اضطرابات في فلسطين شعرت بريطانيا، على إثرها، بأنّها مجبرة على الحدّ من هجرة اليهود موقّتًا؛ للمزيد انظر:

G. Kressel, «**Zionist Congresses**», **Encyclopaedia Judaica**, Jerusalem 1971, XVI, cols. p.1164–1178, esp. p.1172f.

بيد أنّ منظّمه، محمّد أمين الحسينيّ[1]، الذي كان مفتي القدس منذ العام 1921، عمد إلى إنشاء أوّل المنتديات التي شكّلت أهميّةً فعليّةً لمناقشة التقريب بين المذاهب الإسلاميّة. فكان أن ركّز المراقبون الأوروبيّون المعاصرون، أكثر ما ركّزوا، على أنّ دعوة العلماء الشيعة (لمؤتمرٍ كهذا)، وتلبيتهم الدعوة كذلك، تُعتبران «أوّل مظهر يجسّد روح تعاونٍ جديدة»[2].

وفي المؤتمر تحدّث محمّد رشيد رضا، العالم والناشر المصريّ، الذي عرفناه من قبل، باسم السنّة في المناظرة التقريبيّة، فيما تحدّث العالم العراقيّ محمّد حسين آل كاشف الغطاء، الذي أتينا على ذكره غيرَ مرّة من قبل، باسم الشيعة[3]. ويجب أن نؤكّد على أنّ كليهما كان قد غاص، باستمرار، في جدالات محتدمة للغاية مع ممثّلين عن الطائفة الأخرى.

(1) وللمزيد عنه (1897_1974)، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج6، ص45_46؛ انظر: أسعد يوسف داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج4، ص220 إلى 225؛ انظر:

D. Hopwood, **EI2**, S, p.67-70; P. Mattar, **The Mufti of Jerusalem, al-Hajj Amin al-Husayni and the Palestinian National Movement**, New York, 1988;

وانظر مذكّراته التي نُشِرَت بعنوان **مذكّرات الحاج أمين الحسيني**، دمشق، 1999؛ للمزيد عن الدور الذي اضطلع به في حلقات التقريب، انظر: هذا الكتاب، ص238؛ للمزيد عن مؤتمر القدس عامّةً، انظر:

Kramer, **Islam Assembled**, p.123-141; Landau, **Politics**, p.240-242, as well as the literature mentioned in Schulze, **Internationalismus**, p.94, note 257;

وقد كتب رشيد رضا عن المؤتمر بإسهاب، في مجلّة المنار، انظر: **«المؤتمر الإسلاميّ العام في بيت المقدس»**، **مجلّة المنار**، ج32، العدد 2، شباط/ فبراير، 1932، ص113 إلى 132؛ ج32، العدد 3، آذار/ مارس، 1932، ص193 إلى 208. وانظر كذلك:

B. Wasserstein, **Divided Jerusalem. The Struggle for the Holy City**, London, 2001, p.104-107; G. Krämer, **Geschichte Palästinas. Von der osmanischen Eroberung bis zur Gründung des Staates Israel**, Munich, 2002, p.256 & 264 and 276f.

(2) Gibb, «**The Islamic Congress**», p.101; see also *OM*, **12**, 1932, p.35ff.

(3) انظر: هذا الكتاب، ص65 فصاعداً.

وفي الواقع، حتّى قبل الحرب العالمية الأولى، كان رشيد رضا قد تخلّى، تخلّيًا جزئيًّا، عن موقفه الودّي من التشيّع الذي قد أظهره في مجلّته، «المنار»، في مطلع القرن الماضي. فأثار، تاليًا، غضب العلماء الشيعة في غير مرّة. وقد وصلت المجادلة ذروتها الأولى، في وقتٍ مبكر، في العام 1908، حينما نشر رشيد رضا رسالةً بعثها رجل عراقيّ سنّي مجهول، اتّهم فيها الشيعة باستخدام زواج المتعة من أجل تشجيع قبائل سنّيّة في العراق على الدخول في التشيّع[1]. وفي العام التالي -في المجلّد الأوّل من مجلّة «العرفان» الحديثة العهد- نفى اللّبناني الشيعيّ منير عسيران هذا التلميح السافر، قائلًا إنّه من الخزعبلات التي تولّدت عن الالتباسات في بعض المسائل بين السنّة والشيعة والتي أدّت إلى الاختصام بين المسلمين[2]. وكتب محسن الأمين ردًّا أكثر إسهابًا على هذا الاتّهام السنّيّ في جدالٍ عنوانه: «الحُصون المنيعة في ردّ ما أوردَهُ صاحب المنار في حقّ الشيعة»، حيث كرّس مجالًا واسعًا لشرح وجهة نظر الشيعة بلحاظ زواج المتعة[3].

---

(1) انظر: «**كلمات عن العراق وأهله لعالم غيور على الدولة ومذهب أهل السّنّة**»، **مجلّة المنار**، ج11، العدد 1، آذار/ مارس، 1908، ص45 إلى 49 (وقد كان المؤلّف السّنّي هو محمّد كامل الرافعي). وللمزيد، انظر:

Ende, «**Ehe auf Zeit**», p.29-31; concerning the conversion of Sunni tribes to Shiism, cf. Y. Nakash, «**The Conversion of Iraq's Tribes to Shi'ism**», *IJMES*, 26, 1994, p.443-463.

(2) «**كشف الستار عن شبهة عالم كتب عن أحوال العراق في المنار**»، **العرفان**، ج1، العدد 7 تموّز/ يوليو، 1909، ص350 إلى 355؛ ج1، العدد 8 ، آب/ أغسطس، 1909، ص393 إلى 395؛ ج1، العدد 10، تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1909، من ص492 إلى 494، لا سيّما 494؛ للمزيد عن عسيران (1877_1946/ 1947)، انظر: عمر رضا كحّالة، **معجم المولّفين**، ج13، ص24؛ آغا بزرگ الطهراني، **الذريعة**، ج4، ص211؛ ج17، ص243؛ ج18، ص38.

(3) للمزيد عن الكتاب، انظر: آغا بزرگ الطهراني، **الذريعة**، ج7، ص25؛ **العرفان** ج2، العدد 4، نيسان/ أبريل، 1910، ص222_223؛ ج2، العدد 5، أيّار/ مايو، 1910، ص275_276؛ يوسف عليّان سركيس، **معجم المطبوعات**، 1622؛ للمزيد عن استفزاز العالم السوري السلفي جمال الدين القاسمي (1866_1914)، انظر:

= Commins, **Islamic Reform**, passim, esp. p.65-88, as well as the literature

بيد أنّه كان في الوقت نفسه حريصًا كلّ الحرص على الظهور كمؤيّد لفكرة التقريب، من خلال نشر رسالته الوجيزة «حقّ اليقين في التأليف بين المسلمين» في العام 1914. وفيها يذهب في كلامه إلى حدّ القول إنّه في الحقيقة أوّل مَن قارب هذه المسألة من وجهة نظر موضوعيّة، وإنّ كلًّ مَن سبقه في الدعوة إلى التقريب عالج المسألة بتحيّز[1]. وليس من الصعب تصوّر أنّه كان واضعًا محمّد رشيد رضا نصب عينيه.

وعقب مرور عقد ونصف العقد، تصادم رشيد رضا مجددًا مع محسن الأمين وعلماء شيعة آخرين، وفي هذه المرّة كان الصِّدام أكثر حدّةً. ففي تلك الأثناء، كان قد انقلب عن موقفه الأوّل الداعم للهاشميّين، وأصبح بعدائه الشديد للشريف حسين ورفضه الصريح لمطالبته بالخلافة[2]، بلا

= mentioned in W. Ende, **Arabische Nation**, p.61, note 1, and in Hermann, **Kulturkrise**, p.30, note 4.

وكتب العراقي محمود شكري الآلوسي (وللمزيد عنه انظر: هذا الكتاب، ص401، الهامش (2)) ردًّا على كتاب الأمين بعنوان «**الرّد على صاحب كتاب الحصون المنيعة**» الذي نُشِر لاحقًا في: **المنار**، ج29، العدد 6 ، تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1928، ص433 إلى 441. وانظر: أيضًا: محمّد رشيد رضا، **السّنّة والشّيعة**، ج1، ص49 فصاعدًا. وذُكر أيضًا كتاب: محسن الأمين، **الشيعة والمنار** سابق الذكر في هذا الخصوص، انظر: هذا الكتاب، ص105، الهامش (1). وانظر أيضًا، الأمين: **كشف الارتياب**، ص504. ولنظرة عامّة عن هذا الجدال ما بين عامي 1908 و1910، انظر:

cf. Boberg, Ägypten, p.202-208, and Mervin, Un réformisme chiite, p. 292-296.

(1) محسن الأمين، **الحق اليقين**، ص3. ولا يحتوي الكتيّب نفسه إلّا على بعض دعوات عامّة ومبهمة، في الوقت عينه، لتفاهم أفضل بين الطوائف الإسلاميّة.

(2) محمّد رشيد رضا، «**انتحال السّيّد حسين أمير مكّة للخلافة**»، **مجلّة المنار**، ج25، العدد 5، تمّوز/ يوليو، 1924، ص390 إلى 400؛ للمزيد عن خلفيّة تغيّر موقفه، انظر:

E. Tauber, «**The Political Life of Rashīd Riḍā**», in, K. Dévényi, T. Iványi (eds.), **Proceedings of the Arabic and Islamic Sections of the 35th International Congress of Asian and North African Studies (ICANAS)**, Budapest, 1998, I, p.261-272.

ريب، أهمّ الناشرين المناصرين للوهّابيّين الذين أخذوا في التطوّر آنذاك. وصّف رشيد رضا في مجموعة من المقالات، التي ظهرت سابقًا في مجلّته «المنار»، والتي نشرها ما بين عامي 1925 و1926 بعنوان «الوهّابيّون والحجاز»، دوافعه الكامنة في هذه النقلة بإسهابٍ بالغ، كما فسّر تبدُّل وجهته، مشيرًا إلى أسباب عدّة، منها استقلال عبد العزيز آل سعود عن السلطات الأوروبيّة[1].

ما كان باستطاعة الشيعة لزوم الصمت في وجه هذه المناصرة العلنيّة للمعتقد الوهّابيّ، التي، مضافًا إلى ذلك، كانت نابعة من أكثر رجال الفكر شهرةً في العالم الإسلاميّ على الأرجح. وقد ثبت صحّة هذا الأمر، ولاسيّما بعد تولّي آل سعود الحكم في شبه الجزيرة العربيّة، عندما خرج الأمر عن العالَم الأكاديميّ البحت.

فبعد هدم قباب المقامات في مكّة والمدينة وتعليقات رجال الدين الوهّابيين المضادّة للشيعة قطعًا[2]، بات يُنظر بريبة إلى المشاركة الشيعيّة في

(1) Mervin, **Un réformisme chiite**, p.296-301; Boberg, Ägypten, p.217f.; Schulze, **Internationalismus**, p.79f.;

لم يكن رشيد رضا، الذي نشر في السنوات السابقة مقالات عدّة مهمّة حول بعض نقاط الخلاف مع الشيعة. انظر: **مجلّة المنار**، 6 ج19، العدد 1، حزيران/ يونيو، 1916، ص33 إلى 50، عن دفاع أبو هريرة ضدّ الشكوك الشيعيّة؛ ج22، العدد 1، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1920، ص34 إلى 42، عن شعائر الشيعة في عاشوراء، الوحيدَ الذي غيّر عن الهاشميّين إلى الوهّابيين. إذ ثمّة مثالان آخران لا يقلّان عنه أهمّيّةً هما محبّ الدين الخطيب والأمير الدرزي شكيب إرسلان (1869ـ1946)، الذي بنى صداقةً طويلة الأمد مع رشيد رضا، انظر كتابه: **السّيّد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة**، دمشق، 1937. وللمزيد عن شكيب إرسلان، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج3، ص173 إلى 175 وانظر كذلك:

W.C. Cleveland, **Islam Against the West. Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism**, London, 1985.

(2) *OM*, 7, 1927, p.277; Steinberg, **Religion und Staat**, p.535-542.

الحجّ. ولذلك لا غرو في أنّ مسألة تقديس الشيعة لمراقد الأئمّة وذريّتهم وُضِعت، بشكلٍ بيِّن، في عين الجدالات والجدالات المضادّة لاحقًا[1].

وفي نهاية العشرينات من القرن الماضي، ازدادت حدّة الهجمات، مرّةً أخرى، بعد ردّ محسن الأمين، الذي صفّى حسابه مع الوهّابيّين في جدالٍ كتبه في ما يربو عن 500 صفحة بعنوان «كشف الارتياب في أتباع محمّد بن عبد الوهّاب»[2]. ولم يلجم رشيد رضا هجماته على المستوى الشخصيّ كذلك، فكان يشير إلى خصمه من خلال نعته باستمرار بالرافضيّ، وعمدًا كان يربط ردَّه بأوّل صِداماته مع الأمين. وفي الوقت عينه، كان يشدّد بشكلٍ كبير على أنّه هو نفسه ساهم بقدر عظيم في قضيّة التقريب بين أهل السنّة وبين الشيعة، وأنّه على أُهبَة الاستعداد للمضيّ في هذا الأمر إذا وُضع حدّ لهذه «الخرافات والبدع»[3]. ولم يسكن الجدال إلّا مع بداية مؤتمر القدس،

---

(1) للمزيد انظر: محمّد عليّ الحائري، **المشاهد المشرّفة والوهّابيّون**، النجف، 1345/ 1926. وللمزيد عن الكتاب، انظر: محمّد هادي الأميني، **معجم المطبوعات النجفية**، ص320؛ انظر: علي التّقي بن علي أبي الحسن بن إبراهيم، **كشف النقاب عن عقائد عبد الوهّاب**، النجف، 1345/ 1926. وللمزيد عن الكتاب، انظر: محمّد هادي الأميني، **معجم المطبوعات النجفيّة**، ص285؛ انظر: أيضًا: العرفان، ج10، العدد 6، آذار/ مارس، 1925، ص590 إلى 595؛ وثمّة حوار طويل بين العراقيّ الشيعي محمّد مهدي الكاظمي القزويني الذي توفّي عام 1939؛ للمزيد عنه، انظر: كوركيس عوّاد، **معجم المؤلّفين العراقيّين**، ج2، ص253-254؛ محسن الأمين، **أعيان الشّيعة**، ج10، ص153؛ **مجلة العرفان** ج30، العددان 1 و2، شباط/ فبراير - آذار/ مارس، 1940، ص100 و103، وبين السّنّي محمّد بن عبد القادر الهلالي، في: **مجلّة المنار**، حزيران/ يونيو، 1927 إلى آذار/ مارس، 1928، ج28، ص349 إلى 367، ص439 إلى 449، ص516 إلى 533، ص593 و601، ص684 إلى 692، ص776 إلى 781؛ ج29، ص57 إلى 62.

(2) للمزيد عن الكتاب، انظر: **الذريعة**، ج18، ص9؛ للمزيد عن الطبعة الحديثة، انظر: **العرفان**، ج50، العدد 4، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1962، ص437؛ أُعيد طبعه في: **ملاحيق أعيان الشيعة**، بيروت، 1413/ 1993، ص29 إلى 176.

(3) محمّد رشيد رضا، **السّنّة والشيعة**، ج1، ص26 إلى 31، لا سيّما ص30؛ منذ شباط/ فبراير، 1929 إلى أيّار/ مايو، 1930 لم تنشر أيّ طبعة من العرفان إلّا وكانت تحوي على هجوم على =

واستمرّت الردود والردود المضادّة حول هذه المسألة تتوالى بين السنّة والشيعة لسنواتٍ عدّة[1].

ولم يقعد محمّد حسين آل كاشف الغطاء كذلك عن الجدال السنّي الشيعيّ في السنوات تلك. وما أثار حفيظته، خصوصًا، بعضُ ردود المؤرّخ المصريّ، أحمد أمين، الموجّهة ضدّ التّشيّع، والتي سوف نأتي على ذكرها بإسهاب لاحقًا[2]. وفي العام 1931 التقى الرَّجُلان شخصيًّا في النّجف قُبيْل مؤتمر الوحدة الإسلاميّة في القدس، ما دفع العالم العراقيّ، في النهاية، إلى كتابة استقصاء عامّ عن التفسير الشيعيّ للإسلام. ففي العام التالي كتب كتاب «أصل الشيعة وأصولها»، الذي يُعدُّ من أشهر الكتابات المدافعة عن التشيّع وأكثرها تأثيرًا في القرن العشرين[3].

ولكنّ أيًّا من هذه المشاحنات لم تبرز في أثناء دورات مؤتمر القدس المستقلّة لمؤتمر القدس، وذلك جرّاء تشديد المؤتمر على مسائل أخرى،

= **مجلّة المنار**، وأكثرها كان بقلم محسن الأمين نفسه بعنوان: «**من المفرّق بين المسلمين**»، **العرفان**، ج18 ، آب/ أغسطس – كانون الأوّل/ ديسمبر، 1929، ص203 إلى 212، ص371 إلى 379، ص497 إلى 505، ص616 إلى 623؛ ج19، كانون الثاني/ يناير، أيّار/ مايو، 1930، ص81 إلى 88، ص229 إلى 237، ص346 إلى 352، ص537 إلى 564.

(1) انظر: على سبيل المثال: عبد الله القصيمي، **الصراع بين الإسلام والوثنيّة**، وردّ عليّ أبو الحسن الخنيزي عليه، في: **الدعوة الإسلاميّة إلى وحدة أهل السنّة والإماميّة**؛ للمزيد عن كتاب: رشيد رضا، **السنّة والشّيعة**، انظر: عبد الحسين الأميني، **الغدير في الكتاب والسنّة والأدب**، ج3، ص266 إلى 287؛ انظر كذلك:

Boberg, **Ägypten**, p.209–232.

(2) انظر: هذا الكتاب، ص271 فصاعدًا.

(3) صيدا، 1932 وتمّ طبعات أخرى كثيرة، للمزيد عنها، انظر: **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج2، ص169؛ **العرفان** ج23، العدد 2 ، تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1932، ص321؛ محمّد هادي الأميني، **معجم المطبوعات النّجفية**، ص82، رقم 122؛

English translation Qom 1989, French translation Tehran 1990; see Naef, **Un reformiste chiite**, passim.

ولاسيّما مسألة مستقبل فلسطين، ومشروع بناء جامعة إسلاميّة في القدس، وبناء سكّة حديديّة في الحجاز[1]، من جهة، ومن جهة أخرى، بسبب قلّة عدد الشيعة المشاركين، نسبيًّا. وكانت مشاركة محمّد حسين آل كاشف الغطاء من أجل قضية التقريب الأمر الوحيد الذي أضيف إلى حضورهم الصُّوَريّ[2].

منذ البداية، أثبت كاشف الغطاء أنّه عالم من علماء المحفل الاستثنائيّين، وهذا تجسّد في تولّيه لمنصب رئاسة لجنة الأماكن المقدّسة في القدس[3]. وقد أجّجت مشاركته في مراسم إحياء ذكرى معراج النبيّ [ص] في ليلة الإسراء والمعراج شعورًا جميلًا في نفوس أعضاء المؤتمر من السنّة[4]، ولعلّها أيضًا كانت سبب دعوته إلى إمامة صلاة الجمعة،

---

(1) Kupferschmidt, **The General Muslim Congress**, p.143–147; Kramer, **Islam Assembled**, p.125; regarding the Hijaz railroad (built at the beginning of the twentieth century in the course of the Ottomans' pan-Islamic policy), see: Z.H. Zaidi, **EI2**, III, 364f.; U. Fiedler, **Der Bedeutungswandel der Hedschasbahn. Eine historisch-geographische Untersuchung**, Berlin, 1984; W. Ochsenwald, **The Hijaz Railroad**, Charlottesville, VA, 1980.

(2) وكان كلّ من عبد الرسول آل كاشف الغطاء، وعبدالله آل كاشف الغطاء، وضياء الدين طباطبائي، وأحمد رضا، وسليمان ظاهر، ومحمّد عليّ الحوماني، ومحرّر **العرفان**، أحمد عارف الزّين من الممثّلين الشيعة. وأورد رينارد شولتزه (R. Schulze) أنّ محسن الأمين كان من المشاركين أيضًا في:

Schulze, **Internationalismus**, p.97.

ولكن لا أستطيع أن أوكّد ذلك، ومحسن الأمين نفسه لم يذكر أيّ زيارة له إلى القدس في العام 1931 في سيرته الذاتيّة.

(3) *OM*, **12**, 1932, p27b.

(4) Ibid., p.26b and p.29b; regarding **isrā'** and **mi'rāj**, cf. J. van Ess, «**Vision and Ascension, Sūrat al-Najm and its Relationship with Muhammad's mi'rāj, Journal of Quranic Studies**» 1, 1999, p.47–62; Rudi Paret, **Konkordanz**, p.295f. (regarding Sura 17, 1); a thorough investigation into the topic is M. Scherberger, **Das Mi'ra[name. Die Himmelund Höllenfahrt des Propheten Muhammad in der osttürkischen Überlieferung**, Würzburg, 2003, esp. p.11–32.

دعوةٌ كانت مبنيّة على اقتراح قدّمه الموفد عياض إسحاقي من مدينة كازان السوفيتيّة[1].

ولم تكن هذه البادرة إلّا ثوريّة قياسًا بالعلاقات السابقة بين الطائفتين السنّية والشيعيّة. ففي نهاية المطاف، لم تظهر إلّا إلى الإقرار العامّ بالمساواة التّامّة بين الشيعة وبقيّة المسلمين الذين، في الحقيقة، لهم من الحقوق ما لأتباع المدارس الفقهية السنّيّة.

وفي الواقع، تلقّى محمّد حسين آل كاشف الغطاء أكثر الرّدود حماسةً عقب خطاب له ألقاه أمام الجمعيّة العامّة للمؤتمر في 15 كانون الأوّل/ ديسمبر، من العام 1931[2]. فأثارت خطبته حماسة المنظّمين، حتّى إنّهم نشروا نصّها بعد فترة وجيزة، فحسب، عبر اللجنة التنفيذيّة التي شكّلوها[3].

ومع هذه المحاضرة الشبيهة، من حيث اللهجة والأسلوب، بالحجاج الوارد في نماذج الكتابات الوحدويّة لمجلّة «العروة الوثقى»، أطلق محمّد حسين أوّل دعوة له إلى التقريب في القرن العشرين، مُعربًا عن ذلك بكلّ

---

(1) *OM*, **12**, 1932, p33a;

وانظر، كذلك: آغا بزرگ الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**، ج12، ص616؛ هاشم الدفتر دار المدني ومحمّد عليّ الزعبي، **الإسلام بين السنّة والشّيعة**، ج1، ص56؛ محمّد الحسين آل كاشف الغطاء، **محاورة الإمام المصلح**، ص54 إلى 57؛ وانظر:

Kramer, **Islam Assembled,** p.133; regarding Isḥāqī (1878–1954). See: A.A. Rorlich. *OE*, **II**, p.240–242 and Adam, **Rußlandmuslim,** index s. v. Ayaz Ishakof.

(2) لا في 14 من كانون الأوّل، كما ذُكر في:

OM, **12**, 1932, p.37b;

حيث أُخذ التاريخ من المعلومات المذكورة في صفحة الغلاف من النصّ المنشور (انظر: الهامش الآتي)، حيث ذُكر تاريخ الثلاثاء، الرابع من شعبان 1350، على أنّه التاريخ الذي ألقيت فيه الخطبة.

(3) محمّد الحسين آل كاشف الغطاء، **الخطبة التاريخيّة**، حيث ذُكر أنّ تاريخ الطبع كان في آخر شهر آذار/ مارس، 1932.

وضـوح. وعلى النقيض ممّن سبقه، وكذلك ممّن تلاه في الدعوة إلى التقريب، لم يحجم عن تسمية بعض نقاط الخلاف بين الطائفتين؛ قاصدًا من ذلك توصيف الأمور كما هي، إذ استهلّ خطبته مذكّرًا الحضور بمراسم إحياء ليلة الإسراء التي كانت قُبيل يومين، فحسب، من خطبته، مبيّنًا الأثر الكبير الذي تركته في نفسه، وموضحًا كيف مكّنته من إدراك الروح الجديدة المنبثقة من المؤتمر[1].

غير أنّه لم يتوقّف عند هذا فحسب؛ بل أكّد أنّ المسلمين يفتقرون إلى العزم والثبات، ونتيجةً لذلك عصف بالأمّة بلاء قد يودي بها إلي الهلاك. وقد عزا محمّد حسين ذلك إلى ميل الأمّة إلىٰ التنافر الذي يتعارض مع الوحدة التي أمر بها الله في القرآن، مؤكّدًا أنّ هذه الوحدة فطريّة، وليست أمرًا يُكرَه عليه، إذ قال: «ومن المعلوم أنّ اختلاف الآراء وحرّيّة الفكر ناموس من نواميس البشر، وفطرة فطر الله الناس عليها [...][2]، ولكنّ الرزية، وقاصمة الظهر جعلت الاختلاف في الرأي سببًا للعداوة وآلةً لقطع وشائج الأخوّة وأواصر القربى»[3].

ومن ثمّ أكمل قائلًا إنّ الاختلافات شاعت بين الصحابة في «مسائل مهمّة» تتعلّق بالطّهارة والعول والتوريث[4]، مضيفًا أنّه يجب نشر الألفة بين المسلمين بالتركيز على الأركان المشتركة، على غرار صلاة الجماعة.

ولم يكن تلميحه، الفطن، إلى تلك الصلاة، التي أمَّها هو بنفسه الجمعة الآنفة، إلّا عن عمد، كما وضّح أنّ المغزى والهدف من الدعوة إلى

---

(1) المصدر نفسه، ص3.

(2) وللمزيد عن لفظ «فطرة»، انظر سورة الروم، الآية 30، وانظر، كذلك:

EI2, II, p.931f.;

(3) محمّد حسين آل كاشف الغطاء، **الخطبة التاريخيّة**، ص6.

(4) انظر: المصدر نفسه، ص7، وقد سمّى المسح، أوالغسل في الوضوء، والمتعة كذلك، انظر: هذا الكتاب، ص41.

الوحدة ـهو لم يستخدم لفظ «التقريب» بل «الدعوة إلى الوحدة»ـ ليس إدخال السنّة في التشيّع، ولا العكس؛ بل كان الهدف الوحيد من الوحدة هو تجنّب العداوة والبغضاء بين الأخوين. ولكنّه امتنع، بكلّ صراحة، عن شرح كيفيّة تطبيق هذا المفهوم، مكتفيًا بتحذير الذين يزرعون الفتنة باسم الإسلام وإنذارهم[1].

وعليه، ضمَّ المشاركون البند 2.1 إلى مقرّرات المؤتمر، متأثّرين بالدعوات شبه اليوميّة إلى الوحدة الإسلاميّة. وكان الهدف الأساس من مؤتمرات الوحدة الإسلاميّة اللاحقة تعزيز التعاون بين المسلمين أيًّا كانت أصولهم ومذاهبهم، مضافًا إلى تعزيز روح الأخوّة الإسلاميّة[2]. وقابل منظِّم الاجتماع، محمّد أمين الحسيني، ذلك بتفاؤلٍ مشابه، وحتّى بُعيد شهورٍ عدّة من الاجتماع عبّر عن تفاؤله بقوله إنّ فرص توحيد السنّة والشيعة لا تزال قائمةً[3].

ولكنّ حتّى في خلال المؤتمر لم يشعر المندوبون، جميعهم، أنّ الحوار بين السنّة والشيعة ممكنٌ أو مرغوبٌ فيه، بل شكّك بعضهم بأنّه قد يؤدّي إلى التقريب. وعندما قدَّم محمّد رشيد رضا، الذي ترأّس لجنة

---

(1) انظر: **الخطبة التّاريخيّة**، ص7 إلى 10؛ قد أورد كاشف الغطاء، كمثال على ذلك، رسالةً من جماعة من المسلمين الفاطميّين من «أبوقير»، مدوّنة باللغة الإنكليزيّة، وصلت إليه في نهاية تشرين الأوّل/ أكتوبر، عام 1931، حيث طُلب منه اتّخاذ الخطوات الضّرورية في القدس للحؤول دون الاختيار الوشيك لخليفة جديد، فمن المعلوم أنّه لا ينال هذا المنصب إلّا من كان من نسل السلالة الفاطميّة مباشرةً، وفي ردّه على هذه الرسالة، رفض محمّد الحسين بشدّة طلب هذه الجماعة المُغالى فيه. كما يحتوي **الخطبة التاريخيّة** على صورة عن الرسالة مع تعريب كامل لردّه، ص11 إلى 14؛ لكن لم تثبت صحّة هذه الرسالة ولا خلفيّتها.

(2) عبد العزيز الثعالبي، **خلفيّة المؤتمر الإسلاميّ العام 1931/1350**، بيروت، 1988، ص341؛ ثمّ ترجمة إنكليزيّة، في:

Kramer, **Islam Assembled**, 192; Italian translation in *OM*, **12**, 1932, p.36b.

(3) Kupferschmidt, «**The General Muslim Congress**», p.134.

الدعوة والإرشاد(1)، اقتراحًا مفاده أنّ على المؤتمر طبع منشورات تعالج، حصرًا، المسائل التي تعتبرها المدارس الفقهيّة، كافّةً، غير مثيرة للخلاف، لم يكن النقاش الذي دار متناغمًا البتّة. فعلى الرغم من الأصوات الإيجابيّة التي علت، كصوت الكاتب البيروتي مصطفى الغلاييني(2)، الذي دعا إلى التسامح المتبادل -كالذي بين المسلمين والمسيحيّين- على الرغم من الاختلافات، وصوت محمّد حسين آل كاشف الغطاء، الذي أكّد مجدّدًا على الأصول، لم يغب الانتقاد اللّاذع حتمًا.

على سبيل المثال، شدّد العالم العراقيّ الحنبليّ، محمّد بهجت الأثري(3) على أنّ تأسيس مجلّة مكرّسة لحلّ مشاكل المسلمين الاجتماعيّة والدينيّة غير وارد على الإطلاق ما لم يتمّ تدريب الناس، المطّلعين على الدعوة، لهذه الغاية تحديدًا. حتّى إنّ تصريح محمّد حسين بأنّ السنّة والشيعة مجتمعون على أصول الدين لم يلقَ رحابة صدر؛ إذ أصرّ العالم المقدسيّ الأصل والكاتب محمّد إسعاف النشاشيبي، الذي أصبح عُرضةً للانتقاد الشيعيّ في السنواتِ اللاحقة(4)، على وجود خلاف جوهريّ بين

---

(1) وللمزيد عن المشاكل التي اعترضت عمليّة ترجمة كلمة **دعوة**، انظر:

Schulze, **Internationalismus**, p.279, note 280.

(2) وللمزيد عنه (1886-1944)، وهو كان تلميذ من تلامذة عبده وعضو في الأكاديميّة الدمشقية، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج7، ص244 فصاعدًا؛ انظر: عمر رضا كحّالة، **معجم المؤلّفين**، ج12، ص277-278؛ ، وانظر كذلك:

Obituary in *RAAD*, **20**, 1945, p.190f.

(3) وقد نقّح الأثري، الذي أصبح في ما بعد نائب رئيس الأكاديميّة العراقيّة للعلوم، كتاب محمود شكري الآلوسي **تاريخ نجد**، القاهرة، 1925-1929؛ بعدها، برز أيضًا كعضو في جامعة المدينة، التي تأسّست في العام 1961، للمزيد، انظر:

See: Schulze, **Internationalismus**, p.157;

وانظر كذلك: كوركيس عوّاد، **معجم المؤلّفين العراقيّين**، ج3، ص114 إلى 116؛ **العرفان**، ج61، العدد 1، تمّوز/ يوليو، 1973، ص945 إلى 953.

(4) انظر: هذا الكتاب، ص154، الهامش (3).

المسلمين حقًّا. ولكنّه في الوقت عينه، صوَّت بمنح الثقة برشيد رضا، فالأخير كان، في نظره، حامل راية الدفاع عن المسلمين طوال أربعين عامًا. وأخيرًا سعى عبد اللّطيف دراز، وهو أحد شيوخ الأزهر وأساتذته، إلى التوسّط بين الطرفين. فطالب الموفدين بتجنّب نقاط الخلاف تمامًا، والنظر إلى علائم الوحدة الجليّة في المؤتمر، وأوّلها، وأهمّها، صلاة الجماعة التي أقيمت في المسجد الأقصى[1].

وقد سلّط النقاش الذي اختطّيناه، ها هنا[2]، ـوهو النقاش الأوحد الذي كُرّس لمبحث التقريب في أحد المؤتمرات التي عُقِدت قبل الحرب العالميّة الثانيّةـ الضوءَ على الشدائد الجوهريّة التي عانتها حركة التقريب بين المذاهب الإسلاميّة، واقعًا، منذ بدايتها. كما أجمع معظم المشاركين على ضرورة تحسين العلاقة بين المذاهب الإسلاميّة أيًّا كانت تسميتها، سواء سُمّيت وحدة، أم تقريب، أم تعاون، أم غير ذلك. بيد أنّ المسائل التي ما برحت معلّقة دون جواب شاف، والتي نالت ردودًا مبرمة لا جدال فيها، كانت حول كيفيّة النفاذ إلى هذا الهدف النبيل عمليًّا، سواء أكانت بعض أصول الدين متّفقًا عليها بين السنّة والشيعة أم لا، وحول كيفية تحديد هذه الأصول، وكيفيّة التعامل مع الذين يعارضون أيّ اجماع محتمل. فادّعاء النشاشيبي، على سبيل المثال، الذي يقول إنّ بين أهل السنّة والشيعة اختلافات جوهرية، لاقى معارضة من محمّد حسين آل كاشف الغطاء عبّر عنها بِبَيانه الساحق أيضًا، الذي مفاده أنّ المسلمين مجتمعون على أصول الدين، وأنّ الاختلافات الكامنة في فروع الدين لا قيمة لها.

وفي النهاية، كان هذا الأمر هو القاسم المشترك الأصغر المتّفق عليه

---

(1) يمكن اعتبار دراز، الذي كان عضوًا في جمعيّة الشبّان المسلمين. (انظر: **مجلّة الأزهر**، ج32، العدد 2، تموز/ يوليو، 1960، ص232، «صديقًا للوهّابيّة»، انظر:

Schulze, **Internationalismus**, p.101.

(2) Cf. in this regard *OM*, 12. 1932. p35f.

في مؤتمر القدس، وقد اكتفى المشاركون بترك الأمور راكدة على ما كانت عليه، فلم يذهبوا إلى أبعد من الإشارة إلى رمزيّة إقامة السنّة صلاة الجمعة بإمامة إمام شيعيّ. ومن الواضح أنّه لم تؤخذ اقتراحات أخرى، هي من الجوهرانيّة بمكان، بالاعتبار، على غرار تأسيس لجان مشتركة أو الاتّفاق على عقد لقاءات تقريبيّة، ولعلّ ذلك نابع من خوفهم من أن يُتّهم رجال الدين، من كلا الفريقين، بأنّهم يشاركون في لقاءاتٍ كهذه؛ لأنّهم يسعون إلى إدخال أتباع الفريق الآخر في مذهبهم فحسب. وعلى أيّ حال، من اللافت أنّ محمّد حسين آل كاشف الغطاء أحسّ بواجب تفنيد هذا الاتّهام تحديدًا، بإسهاب ووضوح، في خطبةٍ له ألقاها بُعيْد أيّامٍ قليلةٍ من المناظرة التي أوردناها للتوّ[1].

ولاقى المؤتمر الإسلاميّ العام في القدس المصير نفسه الذي لاقاه أسلافه من المؤتمرات، كلّها، من قبل. وعلى الرغم من أنّه قد قُرِّرَ في العام 1931 عقد المؤتمر مجدّدًا كلّ عاميْن، وقد تشكّلت لجنة تنفيذيّة لهذه الغاية برئاسة رئيس مجلس وزراء إيراني سابق، وهو ضياء الدين الطباطبائي ـكان للّجنة فروع عدّة، ولاسيّما في فلسطينـ فإنّ اجتماعًا من هذا القبيل، لم يعقد بعد ذلك على الإطلاق. والأهمّ من ذلك كلّه أنّ عدم القدرة على تأمين التمويل اللازم لتطبيق مشروع بناء جامعة إسلاميّة في القدس عنى أنّه،

(1) وقبل الحوار التقريبيّ الحقيقيّ، علا جدال حول الطريق الحقّ نحو الوحدة بين أعضاء مجلس الدعوة والإرشاد، الذي ترأسه رشيد رضا. ما أدّى إلى انسحاب اثنين من الشيعة من المجلس، وهما العالم العراقيّ عبد الرسول آل كاشف الغطاء والشاعر اللبناني محمّد عليّ الحوماني (1898ـ1963/ 1964)؛ للمزيد عنه، انظر: أسعد يوسف داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج3، ص345 إلى 347؛ محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر والأدب في النجف**، ج1، ص456، وآغا بزرگ الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**، ج14، ص1346؛ انظر:

OM, 12, 1932, p.29a comments succinctly, **«non fu possibile eliminare i dissensi sul modo di indurre il mondo musulmano alla concordia»**;

وللمزيد عن مشاركة الحوماني في القدس، انظر، كذلك أيضًا، مقالته الوجيزة **«الإسلام في أميركا»**، في: **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص213ـ214.

مع مطلع العام 1933، أصبحت الخطط الرامية إلى عقد مؤتمر جديدة هباءً منثورًا[1].

كما كان هذا حال بدايات مساعي التقريب الواعدة التي تمظهرت في المؤتمر، ولاسيّما أنّ جدالًا احتدم في النصف الأوّل من ثلاثينات القرن الماضي بين علماء من السنّة والشيعة مجدّدًا. في وقت كانت المجادلة بين رشيد رضا ومحسن الأمين قد خَبَت، بيد أنّ مشاحنات أخرى، لا تقلّ عنها حقدًا، فارت مكانها. فعلى سبيل المثال، أشعل ظهور كتاب عبد الرزّاق الحصّان، «العروبة في الميزان، نظرة في تاريخ العراق السياسيّ»، في العام 1933 جدالًا عنيفًا في العراق[2]. وفي العام 1935 كذلك، أدّى ظهور كتاب «الإسلام الصحيح»، بقلم محمّد إسعاف النشاشيبي الذي برز في القدس بفضل تعليقاته المنتقدة للتشيّع، إلى ردود أطلقها العلماء الشيعة لم تكن تمُتّ إلى الإيجاب بصلة[3].

---

(1) Kupferschmidt, «**The General Muslim Congress**», p.151–155; Kramer, **Islam Assembled**, p.137–141; in 1932, a branch had even been established in Berlin, see: Schulze, **Internationalismus**, p.102.

(2) Cf. about this, W. Ende, **Arabische Nation**, p.146f.;

وللمزيد عن المؤلّف 1964، انظر: كوركيس عوّاد، **معجم المؤلّفين العراقيّين**، ج2، ص259ـ260؛ أسعد يوسف داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج4، ص228ـ229؛ في العام 1927، هزّ كتاب بسط لتاريخ الخليفة الأمويّ في دمشق بقلم المؤرّخ أنيس زكريّا النصولي (1902ـ1957)، الذي كان يدرّس في بغداد، الدعائم التي بُنيت عليها العلاقة بين الطائفتين في العراق، وللمزيد عن ذلك، انظر:

W. Ende, **Arabische Nation**, p.132–145.

(3) محمّد إسعاف النشاشيبي، **الإسلام الصحيح**، القدس، 1354/ 1935. وقد كتب محمّد الكاظمي القزويني ردًّا على ذلك، في: **الإيمان الصحيح**، صيدا، 1368/ 1948ـ1949؛ انظر أيضًا: **العرفان**، ج26، العدد 7 ، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1935، ص541ـ542؛ ج26، العدد 8، كانون الثاني/ يناير، 1936، ص619 إلى 628؛ ج26، العدد 10، آذار/ مارس، 1936، ص760 إلى 765، ص776 إلى 778؛ انظر:

= *OM*, **26**, 1946, p.124–126;

ومع غضّ الطرف عن حقيقة أنّ حضور محمّد حسين آل كاشف الغطاء في المؤتمر قد أحدث على الفور أصداءً إيجابيّةً في أوساط الكُتّاب الشيعة ما برحت حاضرةً إلى يومنا هذا[1]، فإنّ هذه النشاطات لم تُستكمل على المستوى الشخصيّ، كمراسلة محمّد حسين لرشيد رضا. ففي الواقع، زُجَّ، من بين الجميع، هذان العالِمان اللذان مثّلا وجهي الحداثة الإسلاميّة عند الشيعة والسنّة، على حدٍّ سواء، والذي بعث حضورهما في القدس أملًا وتفاؤلًا، ولو لوقتٍ قصيرٍ، بلحاظ الحوار الإسلاميّ الإسلاميّ، في جدالٍ في السنتين التاليتين، جدالٌ تبيّن، في نهاية المطاف، أنّه عصيّ على الحلّ[2].

وقد مهّد الخلاف الملتهب بين رشيد رضا والعالم اللبنانيّ الشيعيّ، عبد الحسين نور الدين[3]، الذي أشعل فتيله في منتصف العام 1931،

= عبد الله السبيتي، **إلى مشيخة الأزهر**، ص49 فصاعدًا، لا سيّما ص57؛ للمزيد عن النشاشيبي (1882 أو 1885ـ1948) بشكلٍ عام، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج6، ص30ـ31؛ عمر رضا كحّالة، **معجم المؤلّفين**، ج9، ص45ـ46؛ أسعد يوسف داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج2، ص716 إلى 718؛ انظر التعزية به، في: **المقتطف**، العدد 112، 1948، ص194 إلى 200. وانظر: أيضًا:

OM, **28**, 1948, p.50; regarding the al-Nashashibi family, see: Shimoni, **Biographical Dictionary of the Middle East**, p.173f.

(1) **العرفان**، ج23، العدد 1، أيّار/ مايو، 1932، ص2ـ3 و123ـ124؛ ج25، العدد 1، نيسان/ أبريل، 1934، ص96ـ97؛ ج32، العدد 1 ، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1945، وص9ـ10؛ ج42، العددان 5ـ6، آذار/ مارس ـ نيسان/ أبريل، 1955، ص686 إلى 688؛ انظر: أمير الحلو، **الوحدة الإسلاميّة**، لا سيّما ص168؛ انظر كذلك: محمّد شريف رازي، **گنجينه اى دانشمندان**، ج1، ص251 إلى 253.

(2) على الرغم من ردود محمّد حسين آل كاشف الغطاء السابقة المعادية للوهّابيّة (على غرار كتابه **الآيات البيّنات في قمع البدع والضلالات**، النجف، 1345، 1926ـ1927)؛ للمزيد عنه، انظر: آغا بزرگ الطهراني، **الذريعة**، ج1، ص46؛ كوركيس عوّاد، **معجم المؤلّفين العراقيّين**، ج3، ص144؛ محمّد هادي الأميني، **معجم المطبوعات النجفيّة**، ص102 و103؛ **GAL SII**. p802؛ لم يهاجمه رشيد رضا بقدر ما هاجم محسن الأمين، وقد يُعزى سبب ذلك، طبعًا، إلى جهل رشيد رضا بوجود الكتابات هذه، على الأقلّ حتّى العام 1931.

(3) توفّي عام 1950؛ للمزيد عنه، انظر: آغا بزرگ الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**، ج1.3، =

والذي شُنّ في مطاوي مجلّة المنار، الطريقَ إلى اتّساع الشرخ. إذ أقدم نور الدين، الذي تميّز في سنواتٍ سابقة كناقد لرشيد رضا في مجلّة «العرفان» الشيعيّة[1]، على مخاطبة السنّيّ بنيّة تخفيض اللهجة التقريبيّة المنفتحة التي قد خاطب بها التشيّع سابقًا، ولإدخال «المنار» في مناظرة عن «نقاط الخلاف المهمّة» بين الطائفتين[2]. فكان أن وافق رشيد رضا على طلبه شرط تحديد أُطر نقاش كهذا مسبقًا. وكان رشيد رضا، بالمقام الأوّل، ممتعضًا من ردود نور الدين علي الرغم من نشرها بأكملها، وقد أكّد فيها على أنّ الخلافة عند الشيعة أصلٌ من أصول الدين توازي النبوّة، فيما لا تُمثّل للسنّة إلّا فرعًا من الفروع، وتاليًا، هي ذات أهمّيّة ثانويّة فحسب. وفي السياق ذاته، اعتبر نور الدين أنّ الشيعة يرون أنّ جدليّة أفضليّة عليّ [ع] أو عُمَر مسألة دينيّة، فيما يرى السنّة أنّها مسألة تاريخيّة لا غير، وقد ذكر، تفاديًا لأيّ سوء فهم حيال النقطة الأخيرة، «براهين قاطعة» تُثبت سموّ شأن عليّ [ع] وتفوّقه بشكلٍ جليّ[3].

وفي ختام التحليل، أفضت هذه الكتابات الدفاعيّة إلى خلاصة أنّ من الصعب جدًّا حلّ مجمل الخلافات بين السنّة والشيعة. فبعث رشيد رضا، الذي لم يُخفِ انزعاجه من هذا المقال، على الفور رسالةً تذكيريّة ببعض

= ص1075_1076؛ عمر رضا كحّالة، **معجم المؤلّفين**، ج5، ص89؛ خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج3، ص277.

(1) «**رد ثانٍ على صاحب المنار**»، **العرفان**، ج18، ص5 ، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1929، ص624 إلى 632؛ ج19، ص4_5، نيسان/ أبريل _ أيّار/ مايو، 1930، ص564 إلى 576.

(2) «**اقتراح مناظرة في الخلاف بين أهل السنّة والشيعة**»، **مجلّة المنار**، ج31، العدد 8، أيّار/ مايو، 1931، ص625 إلى 627؛ أُعيد طبعه في: رشيد رضا، **السنّة والشيعة**، ج2، ص131 إلى 135.

(3) «**المناظرة بين السنّة والشيعة**»، مجلّة المنار، ج32، العد 1 ، تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1931، ص61 إلى 72؛ قد خلط رشيد رضا في تقديمه لردّه المؤلّف نور الدّين وعبد الحسين شرف الدّين، فاعتذر عن ذلك على الفور: **مجلّة المنار**، ج32، العدد 2، شباط/ فبراير، 1932، ص145؛ كما وقع هنري لاوست (H. Laoust) وقع في خطإ رشيد رضا ذاته،

Laoust, **Le réformisme orthodoxe**, p.218.

الملاحظات إلى علماء شيعة آخرين، منتظرًا منهم، في الحقيقة، كلامًا نقديًا واضحًا. ويروي رشيد رضا أنّه في غضون مؤتمر القدس، الذي جرى بعد ذلك بقليل، وافق العلماء الشيعة الحاضرون على طلبه من خلال النأي بأنفسهم عن مقال نور الدين، حتّى إنّهم «أنكروا عليه أشدّ إنكار»، كما فعل محمّد حسين آل كاشف الغطاء[1].

غير أنّ رشيد رضا أوضح لمحمّد حسين أنّ هذا الردّ اللفظيّ لا يحسم الأمر، طالبًا منه أن يعبّر عن انتقاده في «المنار» كتابةً ليشاهده العوام. ولكن لم يكن التعليق الذي نُشر يتناسب أبدًا وذوق رشيد رضا، فاقتصر محمّد حسين على العبارات الراتبة التي تستحضر أهمّيّة الوحدة بين المسلمين، من حيث هي ركن من أركان الإسلام، ووظائفها الأساس، غير متطرّق إلى اسم نور الدين ولا إلى خلفيّة هذا الخلاف. لم يفت هذا التحفّظ رشيد رضا، الذي حمل على العالم العراقيّ، قائلًا إنّ القضيّة لم تكن، بأيّ حال من الأحوال، سوء فهم أو شرحًا خاطئًا، كما وصّفها محمّد حسين من باب التبرير. ورأى رشيد رضا أنّه لا يمكن تحقيق تعاونٍ بنّاء بين المذاهب ما لم يتمّ شجب الذين يقوّضون المساعي الهادفة إلى الوحدة وبلسان علماء مذهبهم هم في المقام الأوّل. لكن عندما أبرق محمّد حسين رسالةً متمّمةً إلى رشيد رضا شخصيًّا -نشر منها مقتطفات فحسب- عمد الأخير إلى استخدام لهجة أكثر توفيقيّةً، إذ أقرّ بأنّ العالِم العراقيّ، بما أنّه ربّان المجتمع

(1) مجلّة المنار، ج32، العدد 2، شباط/ فبراير، 1932، ص146؛ كما ذكر رشيد رضا تصريحات سليمان ظاهر، وأحمد رضا، وأحمد عارف الزين خصوصًا، طالبًا منهم صراحةً أن يأتوا بتصريح من عبد الحسين شرف الدين؛ انظر: المصدر نفسه، ص147 إلى 152. وقد نُشر ردّ العالم العراقيّ الشيعيّ عبد الهادي آل الجواهري على نور الدين والمقال بأكمله (ص145 إلى 160) مع المقال المذكور في الهامش السابق، في: رشيد رضا، **السّنّة والشّيعة**، ج2، ص136 إلى 196؛ وللمزيد عن الجواهري (ولد عام 1904)، انظر: محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الأدب والفكر في النجف**، ج1، ص373_374؛ كوكيس عوّاد، **معجم المؤلّفين العراقيّين** ج2، ص355_356؛ عليّ الخاقاني، **شعراء الغريّ**، ج6، ص142 إلى 158.

الشيعيّ، مجبر على أخذ نطاق واسع من المشاعر في الحسبان في تصاريحه الرسميّة[1].

ولكنّ الآتي كان أعظم، ففي الوقت الذي دارت فيه المناظرة الآنفة الذكر، أُصدِر الكتاب الدفاعيّ لمحمّد حسين بعنوان «**أصل الشيعة وأصولها**»، السابق ذكره. وعندما قدّم رشيد رضا قراءةً لهذا العمل بعد ذلك بستّة أشهر في «المنار»، بات من الصعب تجاهل التنافر الذي بدأ يتنامى بين الرجلين. وبلغ غضب رشيد رضا ذروته على إثر التقديم الذي كتبه المؤرّخ العراقيّ الشيعي، عبد الرزّاق الحسني[2] الذي عدّد الأخير -باستفزازٍ ملموس- أنّه كان بحسب زعمه «يسمع عن التّشيّع»، في الريف العراقيّ، «ما لا يكاد يخرج عن أساطير ألف ليلة وليلة...»، مضيفًا أنّ هذه الآراء ليست استثناءً؛ بل لمسها كذلك في أثناء زيارة له إلى مصر، وفلسطين، وسوريا، حيث حمل أفراد من «الطبقة المثقّفة» -على الأقل السنّة منهم- آراءً مماثلة. ما دفع الحسني إلى مكاتبة محمّد حسين آل كاشف الغطاء، الذي -في عيون الحسني- يمكن اعتباره رائدًا في الدعوة إلى الوحدة الإسلاميّة، طالبًا منه أن يعالج هذا النوع من التحامل بغية وضع عمليّة السعي إلى التقريب والإصلاح على أسس ثابتة تلاقي الاحترام المتبادل[3].

(1) **مجلّة المنار**، ج32، العدد 3، آذار/ مارس، 1932، ص232 إلى 238. (**السنّة والشّيعة**، ج2، ص197 إلى 210).

(2) (ولد عام 1906)، وللمزيد عنه، انظر: كوركيس عوّاد، **معجم المؤلّفين العراقيّين**، ج2، ص257 إلى 259؛

GAL SIII, p.496f.;

العرفان، ج40، العدد 10، تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1953، ص1150 إلى 1159؛

W. Ende, **Arabische Nation**, p.132;

وقد اشتهر الحسني بفضل كتابه الموسّع عن الوزارات العراقيّة في القرن العشرين بعنوان **تاريخ الوزارات العراقيّة**، ط1، أربع مجلّدات، صيدا، لا تا، ص1933 فصاعدًا؛ ثم توسّع الكتاب إلى عشرة مجلّدات ابتداءً من الطبعة الثانية، وهي الأحدث، بغداد، 1988.

(3) محمّد حسين آل كاشف الغطاء، **أصل الشيعة**، ص73 إلى 77؛ انظر: المصدر نفسه، ص83؛ =

فانتقد رشيد رضا ردّي الحسني، كليهما. إذ ألفى ما قد يعتقده الريفيّون العراقيّون الأمّيّون عن الشيعة على مناكب مسلمي مصر وسوريا وفلسطين، ومن ثمّ فإنّ الإقدام على نشر رأي كهذا، سيؤدّي إلى الفرقة بين المسلمين، لا محالة، أمر مريب للغاية. كما رفض رشيد رضا اعتبار أنّ محمّد حسين هو أوّل من كان معنيًّا بالوحدة الإسلاميّة، لا بسبب كبرياءٍ مجروح على الإطلاق، موضحًا أنّ الفضل في هذا يُعزى إلى جمال الدين الأفغاني ومحمّد عبده، وبالمناسبة فإنّ رشيد رضا نفسه اعتبر أنّه قد سلك هذا الطريق عينه على مدى 36 عامًا، حيث كانت «المنار» موجودة طوال هذه المدّة، مضيفًا أنّه لم يتلمّس إلّا الغلوّ المفرط في ردود الحسني[1].

حتّى إنّه انتقد محمّد حسين، معتبرًا أنّ رضاه بتقديم كهذا غنيٌّ عن البيان؛ وفضلًا عن ذلك، لم يكن دوره في القدس دورًا جديرًا بالمدح والثناء كما أكّد الشيعة. فحقيقة الأمر هي أنّ السنّة الذين دعوه إلى المؤتمر يستحقّون التقدير أكثر من الشيعيّ الذي ما كان عليه إلّا أن يلبّي الدعوة. ناهيك عن ذلك، يبدو أنّ محمّد حسين، نتيجة دعوته لإمامة الصلاة، شعر بأنّه استحقّ هذا المقام فحاول بشكلٍ عام جذب الأنظار كلّها نحوه، وبالتالي، افتقر إلى التواضع المطلوب، وزعم رشيد رضا أنّ هذا التصرّف قد انتُقِد في المؤتمر[2].

وفي القسم الثاني الموسّع من قراءة رشيد رضا للكتاب، حمل الأخير

= كُتب التقديم بتاريخ 8 نيسان/ أبريل، 1932.

(1) **مجلّة المنار**، ج33، العدد 5 ، أيلول/ سبتمبر، 1933، ص395 إلى 395؛ استخدم رشيد رضا كلمة الغلوّ التي تحمل معنًى ذا أهمّيّة في البحث ويفسّر المغالاة عند بعض المذاهب الشيعيّة (غير الإثنى عشريّة) في الإمام عليّ [ع] (المسمّون بالغلاة)، التي يرفضها أكثر الشيعة الاثني عشريّة. ومع هذا، اتّهم رشيد رضا الحسني ومحمّد الحسين بالغلوّ بشكل غير مباشر؛ انظر: هذا الكتاب، ص301 فصاعدًا.

(2) **مجلّة المنار**، ج33، العدد 5 ، أيلول/ سبتمبر، 1933، ص395 إلى 395.

على الكتاب نفسه. إذ رأى أنّه استكمال لما ذهب إليه نور الدين، لكنه أكثر ترويجًا للتشيّع. وأخيرًا، بعد «إثبات» غلوّ محمّد حسين ومعالجته الخاطئة للحديث، بإسهاب، كما تشويهه العامّ للتاريخ الإسلاميّ، ختم كلامه بحكمه القاسي بأنّه من محض المهزلة أنّ الذين يعرّضون وحدة المسلمين إلى الخطر بهذه الطريقة، ما برحوا راغبين في أن تُعتَبَر كلماتهم مساهمةً في سبيل التقريب[1].

وبذلك آل الحوار بين العالِميْن -بعنادهما وعظمتهما- إلى زوال. ولم يبذل رشيد رضا في العامين الأخيرين من حياته إلّا القليل من الجهد لإحياء جذوة الحوار، وكذلك محمّد حسين آل كاشف الغطاء لم يسعَ إلى ذلك إلّا لمامًا. وفي تمهيد الطبعة الثانية من كتاب «أصل الشيعة» لمحمّد حسين، الذي ظهر في العام 1936[2]، يبدو أنّ الأخير أصبح، كذلك، أكثر حكمةً، إذ وصّف الجهود المبذولة في سبيل التقريب الإسلاميّ بأنّها ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا﴾[3] إذ تُرهق مَن يدخل في الحديث عنها، لكنّها لا تُفضي إلى نتائج ملموسة، مضيفًا أنّ معارضي التقريب من أمثال النشاشيبي والنصولي -لكنّه لم يذكر رشيد رضا- نجحوا في نسف بدايات الحوار الواعدة، وحبكوا المزيد من الخلاف. وافق محمّد حسين على اقتراح إعادة عقد المؤتمر كلّ سنة أو سنتين لتجاوز هذا الأمر، بيد أنّه لم يقم بأيّ مبادرة على الإطلاق لإنجاح ذلك[4].

---

(1) **مجلّة المنار**، ج33، العدد 6 ، تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1933، ص441 إلى 448؛ أُعيد نشر كلا المقالين في **السنّة والشّيعة**، ج2، ص211 إلى 237.

(2) انظر: **العرفان**، ج27، العدد 1، آذار/ مارس، 1937، ص74؛ ج27، العدد 2، نيسان/ أبريل، 1937، ص163.

(3) سورة النور: الآية 39.

(4) انظر: محمّد حسين آل كاشف الغطاء، **أصل الشيعة**، ص57 إلى 72، لا سيّما ص60، وص67-68، وص71.

تدخُّل الأزهر

عقب بضع أشهر من كتابة محمّد حسين، الذي حُرّر من الوهم، هذه السطور، همَّ عبد الكريم الزنجاني برحلة مطوَّلة إلى دول عربيّة سنّيّة عدّة. والزنجاني عالِم شيعيّ من أصلٍ إيرانيّ وُلِد في العام 1887 وسكن في النجف[1]. باشر رحلته، التي وثّقها كتّاب سيرته بدقّة[2]، واضعًا نصب عينيه نفخ حياة جديدة في الحوار المتعثر بين السنّة والشيعة.

وقد رأى أنّ السبب الرئيس في عدم إفضاء العلاقات بين المذاهب المختلفة إلى أيّ نتيجة ملموسة كامن في قصور الحوارات السابقة وطبيعتها التقليديّة. إذ بدا أنّ المشاركين فيها جميعًا راضون بإقرار «فضائل الوحدة، ووجوب التضامن، وضرورة الاتّحاد» من دون الخوض في الحديث عن كيفيّة العمل على هذا الأمر كلّه على أرض الواقع، مشدّدًا على أهمّيّة

---

(1) توفّي في العام 1968؛ للمزيد عنه، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج4، ص56؛ عمر رضا كحّالة، **المستدرك على معجم المؤلّفين**، ص404؛ انظر: كوركيس عوّاد، **معجم المؤلّفين العراقيّين**، ج2، ص307–308؛ ج3، ص638؛ أسعد يوسف داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج3، ص502 إلى 504؛ محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر والأدب في النجف**، ج2، ص642؛ محمّد شريف رازي، **گنجينه اى دانشمندان**، ج7، ص269.
وثمّة سيرة مطوّلة نسبيًّا بقلم محمّد سعيد هويدي التي أفرط فيها بالتأكيد على موقعيّة الزنجاني في جملة علماء الشيعة في النجف وأهمّيّته، في: **العرفان**، ج28، العدد 8، كانون الثاني/ يناير، 1939، ص772 إلى 777. أُعيد نشره في محمّد هادي الدفتر، **صفحة من رحلة الإمام الزنجاني**، ص234 إلى 246.

(2) انظر: محمّد سعيد ثابت، **الوحدة الإسلامية**، ص31 إلى 110، ص123 إلى 131؛ محمّد هادي الدفتر، **صفحة من رحلة الإمام الزنجاني**. ولكن في الكتابين، أُعدّت المادّة بشكل مربك، وغُض الطرف عن الترتيب الزمنيّ للأحداث. وللمزيد عن كتاب محمّد هادي الدفتر، انظر: **العرفان**، ج33، العدد 8 حزيران/ يونيو، 1947، ص957؛ محمّد جواد مغنيّة، «**فلسفة الزنجاني أو صفحة من رحلته إلى البلاد العربية**»، **العرفان**، ج33، العدد 9، تمّوز/ يوليو، 1947، ص998 إلى 1000؛ لكن لم أتوافر على الملحق الذي ظهر بعد ذلك بعشر سنوات (انظر: محمّد هادي الأميني، **معجم المطبوعات النجفيّة**، ص230؛ **العرفان**، ج45، العدد 7، نيسان/ أبريل، 1958، ص699؛ انظر كذلك: محمّد هادي الدفتر، **صفحة من رحلة الإمام الزنجاني**، ص493. =

«الدعوة الجديدة» التي يُستبدَل فيها ما كان مجرّد كلام فارغ بالعمل الجدّيّ[1].

وربّما يشير تجنّبه الكبير لأيّ ذكر لكتابات «زميله» النّجفي، محمّد حسين آل كاشف الغطاء، في ردوده وفي خلال لقاءاته مع علماء سنّة عامّةً، إلى وجود شرخ في العلاقة بين العالِمين. ومع ذلك، يُزعم أنّ مبادرته لاقت موافقة مرجع التقليد المعاصر له أبي الحسن الأصفهاني[2].

حطّ الزنجاني رحاله، في المرحلة الأولى من الرحلة، في القاهرة، وذلك في أواخر شهر تشرين الأوّل/ أكتوبر، من العام 1936، حيث أقام لأسابيع خمسة. وأثارت هذه الزيارة اهتمام الصحافة المحلّيّة اليوميّة والأسبوعيّة، على حدٍّ سواء، وقد ناقشتها بإسهاب[3]. وكذلك شاطرت الأدوات الإعلاميّة لبعض الجماعات الإسلاميّة هذا الاهتمام، فعلى سبيل المثال، تحدّثت مجلّة الحركة السلفيّة الجديدة «جمعيّة الشّبّان المسلمين» بلسان رضًى عن العالم العراقيّ، الذي على شرفه نظّم رئيس الجمعيّة، عبد الحميد سعيد، مأدبة عظيمة حضرها أكثر من 5000 (!) زائر كما قيل[4].

وقد تضمّنت رحلة الزنجاني إلى النيل أحداثًا أخرى ذات أهمّيّة، منها زيارته لمنظّمة أخرى ذات توجّه سلفيّ كذلك تُدعى «جمعيّة الهداية الإسلاميّة»، بدعوة من رئيسها محمّد الخضر حسين، الذي أصبح شيخ

---

(1) للمزيد، انظر: محمّد سعيد ثابت، **الوحدة الإسلاميّة**، ص39ـ40.

(2) المصدر نفسه، ص11، وللمزيد عن الأصفهاني، انظر هذا الكتاب، ص89، الهامش (4).

(3) وقد اعتمد كلّ من محمّد سعيد ثابت، في: **الوحدة الإسلاميّة**، ص43 إلى 99؛ محمّد هادي الدفتر، في: **صفحة من رحلة الإمام الزنجاني**، ص41 إلى 88 ص292 إلى 493، أكثر ما اعتمدا، على الصحف والمجلّات المصريّة المعاصرة.

(4) محمّد سعيد ثابت، **الوحدة الإسلاميّة**، ص81 إلى 86؛ محمّد هادي الدفتر، **صفحة من رحلة الإمام الزنجاني**، ص79ـ80، ص442 و451؛ للمزيد عن حركات السلفيّة الجديدة (أو المحدثة)، عامّةً، وجماعة الشّبّان المسلمين، خاصّةً، انظر: هذا الكتاب، ص190، الهامش (5).

الأزهر في ما بعد [1]، وتفقّده لمصرف مصر[2]، مضافًا إلى محاضرته في الجامعة المصريّة. وقد كانت محاضرةً لا تُنسى، إذ لاقت رضا الجانب الشيعيّ، حتّى إنّ كلمات الزنجاني تركت أثرًا بالغًا في نفس طه حسين الذي قبّل يده بعفويّة معبّرًا له عن تقديره، على الرغم من أنّه استهزأ، في سيرته الذاتيّة، إلى حدٍّ كبير من معمَّمي الأزهر وشيوخه[3].

بيد أنّ ما استمال أكثر الأنظار هو علاقات الزنجاني بالأزهر، لا سيّما علاقته بشيخها، محمّد مصطفى المراغي[4]. بعد فشل مؤتمر الخلافة في

(1) محمّد سعيد ثابت، **الوحدة الإسلاميّة**، ص59 إلى 61؛ محمّد هادي الدفتر، **صفحة من رحلة الإمام الزنجاني**، ص452 فصاعدًا؛ انظر:

Gershoni, «**Arabization of Islam**», p.29;

ولكن أشار محبّ الدين الخطيب، الذي أصبح، في ما بعد، من أشدّ المعادين للتّشيّع في القرن العشرين، إلى أنّ هذا الاجتماع حصل بناءً على اقتراحه، بيد أنّه يتعمّد الخلط بين عبد الكريم الزنجاني والعالم أبو عبد الله الزنجاني الذي أقام في النجف أيضًا (1891_1941)؛ للمزيد عنه، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج4، ص97؛ أسعد يوسف داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج3، ص500_501؛ محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر والأدب في النجف**، ج2، ص637؛ آغا بزرگ الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**، ج11، ص52؛ انظر: «**صدى قاصمتى مجله دار التقريب**»، **مجلّة الأزهر**، ج24، العدد 6، شباط/ فبراير، 1953؛ ص694 إلى 700؛ للمزيد عن الخضر حسين، انظر هذا الكتاب، ص383، الهامش (2).

(2) محمّد هادي الدفتر، **صفحة من رحلة الإمام الزنجاني**، ص76 إلى 79.

(3) محمّد جواد مغنية، «**فلسفة الزنجاني**»، العرفان، ج33، العدد 9، تمّوز/ يوليو، 1947، ص1000؛ محمّد هادي الدفتر، **صفحة من رحلة الإمام الزنجاني**، ص30 و31، ص138 إلى 439؛ انظر: التفاصيل في: المصدر نفسه، ص394 إلى 439؛ محمّد سعيد ثابت، **الوحدة الإسلاميّة**، ص103، حيث أورد أنّ محمّد كرد عليّ قد قبّل يد الزنجاني عقب محاضرة الأخير في الجامعة السوريّة في دمشق في كانون الأوّل/ ديسمبر، عام 1936.

(4) وللمزيد عنه (1881_1945)، انظر: حير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج7، ص103؛ أسعد يوسف داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج3، ص1176 إلى 1179؛ عليّ عبد العظيم، **مشيخة الأزهر**، ج2، ص11 إلى 43؛ **مجلّة الأزهر**، ج66، العدد 5، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1993، من ص715 إلى 722، وانظر كذلك:

= The literature mentioned in Lemke, **Šaltut**, p.57, note 4.

العام 1926، انسحب الأزهر، في بادئ الأمر، من ساحة النقاشات الإسلاميّة الوحدويّة المُقامة خارج حدود مصر، ما أفسح لمجال كبير أمام الناشطين في حركة المؤتمر من أمثال مفتي القدس محمّد أمين الحسيني. لم يُمثّل الأزهر بموفد رسميّ في المؤتمر الذي عقده الحسيني في العام 1931، يُعزى ذلك، في المقام الأوّل، إلى مشروعٍ تشييد جامعة المسجد الأقصى الإسلاميّة التي كانت موضع نقاش المنظّمين في ما مضى. ومن الجليّ أنّ هذا الأمر آل إلى زرع قلق في القاهرة، بلحاظ خسارة الأزهر دوره الفكريّ الرائد[1].

وبالتزامن، علا نقاشٌ حيّ، مجدّدًا، في الأزهر نفسه، حول الحاجة إلى إصلاحات داخليّة في النُظم الأكاديميّة، ما جعل، وقتذاك، من النشاطات الإسلاميّة الدوليّة في آخر قائمة الأولويّات. وما أسعر جدليّة الإصلاح هذه هو المراغي الذي نشر بين عامي 1928 و1929، في أثناء ولايته الأولى لمشيخة الأزهر، برنامجًا إصلاحيًّا شاملًا، وهو من الأهمّيّة بمكان. وعلى الرغم من أنّ هذا البرنامج لم يأتِ على ذكر فكرة التقرّب من التشيّع، على الإطلاق، فإنّ نظرة المراغي المعاصرة والمنفتحة على إعادة إدخال باب الاجتهاد بشكلٍ رسميّ لاقت اهتمامًا حتّى في الصحافة الشيعيّة، حيث شُبِّه المراغي، على إثر ذلك، بمحمّد عبده[2].

---

(1) R.M. Coury, «**Egyptians in Jerusalem, Their, Role in the General Islamic Conference of 1931**», *MW,* **82,** 1992, p.37-54, esp. 38f.; Kedourie, «**Egypt and the Caliphate**», 195f.; according to Schulze, **Internationalismus**, p.93 and p.96, =

ومن المفترض أنّ المراغي قد شارك في المؤتمر، ولكن لم يذكر، ها هنا، ولم يُذكر في مكان آخر حسب ما انتهى إليه علمي، انظر:

Kupferschmidt, «**The General Muslim Congress**», p.159f.

(2) ساعة مع الأستاذ الأكبر الشيخ المراغي، **العرفان**، ج18، العددان 1 و2، آب، أغسطس - أيلول/ سبتمبر، 1929، ص145 إلى 151؛ للمزيد عن ولاية المراغي الأولى واقتراحاته الإصلاحيّة، انظر: =

وبعد فترة وجيزة، فحسب، كان على المراغي أن يقرّ بأنّ مفهومه لم يتقبّل برحابةِ صدر من جميع من في الأزهر، ففي شهر تشرين الأوّل/ أكتوبر، من العام 1929، استُبدل المراغي بخصمه المحافظ محمّد الأحمدي الظواهري، لشغل منصب شيخ الأزهر. قدّم الأخير ملفًّا إصلاحيًّا كاملًا عقب سنة، ولكنّه كان، في أحسن الأحوال، فاترًا مقارنةً بمشروع المراغي. لكن سرعان ما بدأت الأصوات المعارِضة لقيادة الظواهري تعلو، وتمظهرت، في نهاية المطاف، على شكل ثورة طلّابيّة شاملة أجبرت الملك على عزل الظواهري من منصبه في نيسان/ أبريل، من العام 1935[1].

أفسحت هذه الخطوة المجال أمام المراغي لتولّي منصب شيخ الأزهر مجدّدًا. وقد استمرّت ولايته إلى حين وفاته في آب/ أغسطس، من العام 1945، وتميّزت، عامّةً، بعلوّ مقام المشيخة بقدرٍ كبير، وبتنامي سلطة المراغي الشخصيّة. وفي أعقاب وفاة الملك فؤاد وتربّع ابنه فاروق على العرش، في ربيع العام 1936، وصل تأثير المراغي الاجتماعيّ والسياسيّ ذروته، وكان ملاك ذلك مبنيًّا على الثّقة المتبادلة بينه وبين الملك اليافع،

Lemke, Šaltut, p.58–75; F. Costet-Tardieu, «Un projet de réforme pour l'Université d'al-Azhar en 1928, Le Mémorandum du shaykh al-Marâghi», *RMMM*, p.95–98, 2002, p.169–187.

(1) وللمزيد عن الظواهري (1878-1944)، انظر: عليّ عبد العظيم، **مشيخة الأزهر**، ج2، ص47 إلى 75؛ انظر أيضًا سجلّات سيرته الذّاتيّة في: **السياسة والأزهر، من مذكّرات شيخ الإسلام الظواهري**، القاهرة، 1945. وانظر، كذلك:

Lemke, **Šaltut**, p.56, note 3;

وانظر التفاصيل المتعلّقة بولايته كشيخ للأزهر، في: المصدر نفسه، ص75 إلى 98. وأصبح رشيد رضا أيضًا مشاركًا في النقاش حول الإصلاح حوالى العام 1930؛ انظر، كتابه: **المنار والأزهر**، القاهرة، 1934؛ وللمزيد، انظر: **مجلّة المنار**، ج34، العدد 6، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1934، ص451 إلى 458؛ قد وصّف رشيد رضا، قبيل أسابيع من وفاته، فصل الظواهري وعودة المراغي إلى المنصب «بالانقلاب الأكبر»، انظر: «الأزهر، الأزهر، الانقلاب الأكبر»، **مجلة المنار**، ج34، العدد 10، أيّار/ مايو، 1935، ص764 إلى 773.

وهي ثقة استمرّت لفترة من الزمن[1]. تمتّع المراغي، لسنواتٍ عدّة، بسلطةٍ كادت أن تكون لا منازع لها، وكانت أهمّيّة سلطته لا تقارن إلّا بسلطة محمود شلتوت بعد العام 1958، حتّى أفضى الإنذار البريطانيّ الأخير في شباط/ فبراير، من العام 1942 إلى عودة حزب الوفد إلى الحكومة وإعادة تعيين مصطفى النّحّاس رئيسًا للوزراء[2].

وقد استرعى اهتمام العلماء الشيعة كلًّا من مكانة المراغي النافذة وموقفه الإصلاحيّ المنفتح، الذي شدّد على أهمّيّة حرّيّة التعبير عن الرأي في الإسلام[3]. إذ فسّروا، ببساطة، كلامه هذا على أنّه استعداد منه للدخول في حوارٍ مع الشيعة، ولاسيّما عندما أقدم المراغي على «إعادة تأسيس نفسه» في الصحافة الشيعية في السنة الأولى من ولايته الثانية للمنصب، ولو على نحو متحفّظ جدًّا[4].

وعليه، لا غرو في أنّ الزنجاني اعتبر المراغي محاوره الأوّل لمّا قدِمَ إلى القاهرة في خريف العام 1936، وبالتالي شغلت محادثاته في الأزهر،

(1) Kedourie, «**Egypt and the Caliphate**», p.178f., 199; cf. Lemke, **Šaltūt**, p.99-149; regarding Fārūq (1920-1965), see: the unflattering article in **EI2**, S, p.299-302, whose author P.J. Vatikiotis called al-Marāghī «another early, dubious influence on the young, inexperienced king», p.300; **paints a picture of the King as an-in later years- «elusive, unpunctual, socially impossible» kleptomaniac and socialite.**

(2) Vatikiotis, **The History of Egypt**, p.348f.; Mitchell, **Society**, p.26f.

(3) «**خطبة الأستاذ الأكبر في الجامع الأزهر**»، **نور الإسلام**، ج6، العدد 2، أيّار/ مايو، 1935، ص102 إلى 108؛

cf. also Jansen, **Interpretation**, p.77f.

(4) معربًا عن ذلك بصيغة رسالة إلى محرّر العرفان اللبنانيّة التي مدح فيها صراحةً كتاب **نفسيّة الرسول العربي** بقلم لبيب الرياشي، انظر: **العرفان**، ج26، العدد 10، آذار/ مارس، 1936، ص779؛ للمزيد عن الرياشي (1889-1966)، وهو صحفيّ وكاتب بيروتي، سكن في الكثير من الأماكن منها بيونس آيرس، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج5، ص239-240؛ أسعد يوسف داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج3، ص474-475.

بشكلٍ عام، القدر الأكبر من وقته الذي أمضاه هناك. وفعلًا، ما لبث أن وصل الزنجاني حتّى أعدّ شيخ الأزهر له حفلًا لاستقباله وتكريمه الذي حضره -مضافًا إلى جمعٍ كبيرٍ من علماء الأزهر- مفتي الديار المصريّة، عبد المجيد سليم[1]، ورئيس محكمة العدل العليا، فتح الله سليمان، ووجهاء من العالَم الإسلاميّ كافّةً، وقد كان سفيرا إيران والسعوديّة من بين الحاضرين كذلك[2].

أكّد المراغي في خطابه أنّ شهادة التقدير هذه لم تُوَجَّه إلى الزنجاني فحسب؛ بل تطال الشيعة جميعًا من حيث هي دعوة ترحيب صادقة من الأزهر السنّيّ. ومن ثمّ أعرب عن أمله بزيارة النجف، حيث مرقد الإمام عليّ [ع] ومهد الحوزة العلميّة الشيعيّة، لشدّ «أواصر العلم والأخوّة الإسلاميّة»[3]. فردّ الزّنجاني بخطبةٍ طويلةٍ بعض الشيء نذرها للحديث عن أهمّيّة النجف، ذاكرًا أنّ الأزهر، في الحقيقة، كما المؤسّسات في النجف، تأسّس على أيدي الشيعة. ولا يخفى على أحد أنّ زيارة المراغي المنتَظَرة قد لاقت أحرّ الاستقبال كذلك[4].

ومن الممكن ملاحظة مدى أهمّيّة هذا الاحتفال عند المراقبين المعاصرين في نصّ صحيفة «البلاغ» في القاهرة، التي أعلنت، وبكلّ فخر،

---

(1) وقد كان عبد المجيد سليم مفتي الديار المصريّة من العام 1928 إلى العام 1945، ومن ثمّ أصبح شيخًا للأزهر مرّتين اثنتين. وللمزيد عن دار الإفتاء في مصر، انظر:

Skovgaard-Petersen, **Defining Islam**, passim, p.159–170 on Salim;

وللمزيد عن دوره في حركة التقريب، انظر هذا الكتاب، ص205، الهامش (2).

(2) وللمزيد عن هذا الحفل، انظر: محمّد سعيد ثابت، **الوحدة الإسلاميّة**، ص43 إلى 57 (والنصّ والصور الواردة مطابقة لنصّ وصور محمّد هادي الدفتر، **صفحة من رحلة الإمام المراغي**، ص311 إلى 322؛ ثم أسماء لأهمّ المشاركين في المصدر نفسه، ص50-51.

(3) للمزيد، انظر: محمّد سعيد ثابت، **الوحدة الإسلاميّة**، ص50-51.

(4) المصدر نفسه، ص51 إلى 57.

أنّه وللمرّة الأولى منذ أكثر من ألف سنة، وفي ظلّ عباءة مشيخة الأزهر، يجتمع علماء سنّة في الأزهر لتكريم عالم شيعيّ[1].

لكنّ هذه المناسبة لم تكن المناسبةَ الوحيدة التي جمعت الزنجاني بالأزهريّين. فتزامنًا مع بداية شهر رمضان في العام 1355[2]، وبحثٍّ من المراغي، عُـرِضَ عليه تـرؤّس الاجتماع الـذي انعقد في عشيّة الإعلان الرسميّ لبداية شهر الصوم عقب الاستهلال. وفي هذه المناسبة، لم يحد الزنجاني عن رفضه -التزامًا منه بالاعتقاد الشيعيّ التقليديّ- منح الأولويّة للحساب الفلكيّ للهلال على فتوى العلماء الذين رأوا القمر بأمّ أعينهم[3]. ومضافًا إلى ذلك، يُشير مؤرّخا نشاطات الزنجاني إلى أنّه هو من اقترح تنظيم وفد دراسيّ من الأزهر بُعِث إلى الهند في العام 1937[4]. ويُقال إنّ المراغي وافق على هذه المبادرة، وطلب من العالِم العراقيّ إعداد برنامجٍ مناسب[5].

---

(1) المصدر نفسه، ص57؛ محمّد هادي الدفتر، **صفحة من رحلة الإمام المراغي**، ص322.

(2) وذلك في بداية شهر رمضان، العام 1355، الموافق لـ 15 تشرين الثاني/ نوفمبر، عام 1936.

(3) محمّد سعيد ثابت، **الوحدة الإسلاميّة**، ص94 إلى 99؛ انظر: محمّد هادي الدفتر، **صفحة من رحلة الإمام المراغي**، ص478 إلى 481؛ للمزيد عن خلفيّة هذا الحدث، انظر:

J. Schacht, «**Hilāl, i, In Religious Law**», EI2, III, p.379-381;

وكذلك مقال **«رؤية الهلال»**، في:

D.A. King, **EI2,** VIII, p.649f.;

وقد تمّ التأكيد على أهمّيّة المساهمة في توحيد الشعائر الرمضانيّة من أجل وحدة المسلمين في السنوات الماضية، عندما أعلن قائد الثورة الإسلاميّة في إيران آية الله الخامنئي عن هلال شوال كي يضمن الاحتفال بعيد الفطر في اليوم نفسه في البلدان الإسلاميّة بأجمعها، انظر:

Arabies, no. 88, Apr. 1994, p.10.

(4) انظر: هذا الكتاب، ص79، الهامش (1).

(5) محمّد سعيد ثابت، **الوحدة الإسلاميّة**، ص91 و93؛ محمّد هادي الدفتر، **صفحة من رحلة الإمام المراغي**، ص441-442.

وضع المراغي نصب عينيه تحذير الزنجاني، وعمل جنبًا إلى جنب مع الأخير على عدم الاكتفاء بشكليّات الخطابات الرتيبة حول ضرورة الوفاق بين المسلمين، إذ أوليا اهتمامهما إلى الخطوات العمليّة التي تمهّد الطريق للتقريب بين السنّة والشيعة.

وأمّا الضابطة التي حالت دون وقوع الحوار في حتميّة الفشل فتمثّلت، أكثر ما تمثّلت، في ترجمةٍ جديدةٍ لما كان مثار خلاف، وقد أدّى في السابق إلى انشقاق الأمّة، وبرهن، حتّى الآن، أنّه عقبة منيعة في مسار الجدال التقريبيّ، وهو مبحث الإمامة. إذ رأى عبد حسين شرف الدين أنّ «أعظم خلاف وقع بين الأمّة اختلافهم في الإمامة»[1]. وفي المقابل، بسط «المراجعات» بأكمله لهذه المسألة، مستبعدًا الجدالات الأخرى كلّها. وقد سعى عبد الكريم الزنجاني، في مناقشاته مع المراغي، إلى تغيير هذه النظرة من جذورها، وبهذه الخطوة يكون قد قوّض من أهمّيّة قضيتي الإمامة والخلافة إلى حدٍّ كبير. وعليه، انطلق كلاهما من تقييم مفاده أنّ دوافع «بعض الملوك الأمويّين والعبّاسيّين»[2] السياسيّة فحسب كانت عوامل فاصلة في النزاع السنّيّ-الشيعيّ، بيد أنّها لم تمتّ بأيّ صلة إلى أركان الدين في الإسلام.

وقد عرّفا الأصول التي تتّفق عليها كلتا الطائفتين، مقتبسان كلام عالم شيعيّ من القرن الثامن عشر، وهو محمّد باقر «وحيد» البهبهاني[3]،

(1) عبد الحسين شرف الدين، المراجعات، المقدّمة.

(2) محمّد سعيد ثابت، **الوحدة الإسلاميّة**، ص31؛ محمّد هادي الدفتر، **صفحة من رحلة الإمام الزنجاني**، ص46.

(3) وللمزيد عنه (عاش حوالى عامي 1705 و1792)، انظر: آغا بزرگ الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**، ج22، ص249 إلى 289؛ انظر: للكاتب نفسه: **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج2، ص177_178؛ عقيقي بخشايشي، **فقهاي نامدار شيعيه**، ص249 إلى 289. وانظر:

Moojan Momen, **An Introduction to Shi'i Islam**, p.312; *GAL*, SII, p.504; **EI2**, S, p.134f; H. Algar, **EIr**, IV, p.98f.; Behbehānī's legal theory is dis- =

الذي قال: «اعلم أنّ أصول الإسلام عند فقهائنا المشهورين ثلاثة، التوحيد والرسالة والمعاد، فمن أنكر واحدًا منها يكون خارجًا عنه»[1].

إذًا لم يترك المراغي والزنجاني مجالًا للشّكّ في أنّ شرط التسمّي بالإسلام هو هذه الأصول الثلاثة فقط. وأمّا بالنسبة إلى مسألة الإمامة، فقد استخلصا أنّها لا تشكّل إلّا أصلًا مذهبيًّا في التشيّع، وبالتالي، فإنّ كلّ منكر لأصل الإمامة -عند التشيّع- مسلمٌ، له ما لهم من الحقوق، وعليه ما عليهم من الواجبات، غير أنّه ليس شيعيًّا. وبالمقابل، كلّ مَن لا يعتقد بالخلافة يظلُّ مسلمًا غير سنّي.

وعليه، من غير المقبول تمامًا أن تتناحر الفرقتان على هذا المبحث، إذ تحوَّلَ الخلاف حول القيادة السياسيّة إلى جدالٍ حول التاريخ، نتيجة غياب الإمام الشيعيّ وزوال الخلافة السنّيّة، وكانت هذه نقطة حاسمة في النقاش المؤيّد للحوار التقريبيّ. معتبرين أنّه من الممكن، في هذا الصدد، إحالة هذه المسألة كاملةً إلى عالَم التفسير عبر الاجتهاد[2].

كما رأى العالمان أنّه طالما أنّ فروع الدين مشتقّة من الأصول، فلا تعارض في أيّ رأي شيعيّ مع مدارس الفقه السنّيّة جميعها. وبالتالي، لم تكن الهوّة بين الفقه الشيعيّ والفقه السنّيّ بأيٍّ شكلٍ من الأشكال أعمق مساحةً من الاختلافات التي يمكن ملاحظتها بين المذاهب السنّية نفسها.

= cussed in detail by R. Gleave, **Inevitable Doubt. Two Theories of Shī'ī Jurisprudence**, Leiden, 2000; cf. also idem, «**The Akhbārī-Uṣūlī Dispute in Ṭabaqāt Literature, The Biographies of Yūsuf al-Baḥrānī and Muḥammad Bāqir al-Bihbihānī**», *Jusur*, **10**, 1994, p.79-109.

(1) محمّد هادي الدفتر، **صفحة من رحلة الإمام الزنجاني**، ص46.

(2) المصدر نفسه، ص46ـ47.

وبناءً على ذلك، عبّر المراغي والزنجاني، كلاهما، عن إمكانيّة توحيد الأحكام الفرعيّة بالتوافق مع أسس الشريعة وأصولها[1].

يُعَدُّ انقسام الشريعة إلى هذه الأقسام الثلاثة، المبيّنة أعلاه، في الحقيقة، أكثر جنبات الحوار أهمّيّةً. ولكي لا يكون الحوار حوارًا فارغ المعنى والمنطق، كان لا بدّ من التشديد على أهمّيّة الإجماع غير المشروط على أصول الدين، ما يجعل كلتى الفرقتين المتحاورتين مدركةً أنّ جميع المحاورين هم مسلمون حقًّا. ولكن كان لا بدّ من الاعتراف بأنّ الاختلافات المشهورة في كيفيّة عرض التاريخ والإقرار التاريخيّ بكلتى الطائفتين أمران بالغا الأهميّة كذلك إلى درجة أنّ من المستحيل اعتبارهما قضيّتين ضمنيّتين رديفتين. واستطاع كل من المراغي والزنجاني تخطّي هذه المعضلة من خلال توسيع الفروع التقليديّة إلى مبادئ الدين النظريّة وأحكامه العمليّة، لإدخال قسم ثالث، -ولاسيّما في ما يتعلّق بأحكام المدارس الفقهيّة- ادّخراه لمسألتي الإمامة والخلافة.

وكان لهذه الحيلة أهمّيّة مضاعفة في جعل التقريب بين المذهب السنّي والتشيُّع ممكنًا؛ إذ شُطبت، من جهة، المسألة الأكثر إثارةً للجدل من قائمة المواضيع المطروحة على بساط المداولة، بما أنّها، في الحقيقة، أُرِّخَت وأُعلِنت كخاصيّة عند كلتا الطائفتيْن. وهكذا، لم يعد لها علاقة بأصول الدين، المسلّم بها، أو بأحكام الدين التي كان يُفَضّل الاتّفاق عليها.

---

(1) المصدر نفسه، ص46 إلى 50. وانظر:

D. Gimaret, **EI2**, X, p.930f.; an interesting parallel concerning the self-perception of Islam with regard to pre- Islamic prophets is described by Y. Friedmann, **Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition**, Cambridge, 2003, p.17;

حيث ورد أنّ الإيمان بنبوّة الرسل وأنبياء ما قبل الإسلام يعني أنّ اعتقاد الأنبياء جميعهم بالتوحيد وأصول الدين هو اعتقاد واحد، لكنّه يختلف باختلاف الفروع والعمليّات والفقهيّات.

إنّما كان مبحث الإمامة مبحثًا مستقلًّا لا يتطلّب التوافق عليه، ولا حتّى مناقشته صراحةً.

وبدلًا من ذلك، تفرّغ العالمان لفروع الدين وكرّسا جهودهما لها، إذ رأى كلّ منهما أنّ التوفيق فيها أكبر، ولاسيّما من حيث الاختلافات في المذاهب السنّيّة، خصوصًا مسائل الدين الفقهيّة. وعلى خلاف عبد الحسين شرف الدين الذي سعى إلى حلّ النزاع حول النظريّة السياسيّة «الصحيحة»، من خلال إقناع خصومه بالخطإ الحاصل في الجدال السابق وحملهم على الاعتراف بالرأي الشيعيّ، أقدم المراغي والزنجاني على حذف مبحث الإمامة، وسعيا إلى تحديد النقاش ليقتصر على المسائل الفقهيّة فحسب، ظنًّا منهما أنّها أكثر يسرًا.

ولمّا وافق العالِمان بعضهما على استحالة توحيد الفروع الإسلاميّة على يدِ فردٍ واحدٍ بما أنّ اعتراف أتباع المذهب الآخر بقراراته سيكون غير وارد على الأرجح، اقترحا تشكيل مجمع تشريعيّ علميّ إسلاميّ يضمُّ علماء مجتهدين من المذاهب الإسلاميّة الخمسة[1]، ليضطلعوا بمراجعة آراء الفقهاء استنادًا إلى القرآن والسنّة، ومن ثمّ لينشروا خلاصة ذلك في العالَم الإسلاميّ، لتكون نقطةً مرجعيّةً لطلّاب العلوم الدينيّة[2].

وقد تُركت مسائل أخرى -من قبيل مَن يختار العلماء أو مدى إلزاميّة قرارات المجمع- مفتوحةً في هذه المرحلة من النقاش، أو يتمّ إعلانُها ضمن مهام «المؤتمر الإسلاميّ العامّ» الذي سينعقد من وقتٍ إلى آخر في مختلف البُلدان الإسلاميّة[3]. فدعا الزنجاني بنفسه إلى وضع برنامج مؤتمر هدفه «توحيد المذاهب الإسلاميّة الخمسة». وكان هذا الأمر أهمّ ما توصّل

(1) لم يكن إدراج مذهب الزيديّة، الذي أصبح أمرًا طبيعيًّا لاحقًا، موضوع نقاش آنذاك.

(2) محمّد هادي الدفتر، صفحة من رحلة الإمام الزنجاني، ص50 و51.

(3) المصدر نفسه، ص52.

إليه هو والمراغي من محادثاتهما؛ إذ كان واثقًا أنّ العلماء الشيعة في النجف وغيرها سيرحّبون بهذا الاقتراح بكلّ حماس -بيد أنّ الأحداث المتوالية برهنت أنّ هذا الأمل كان سابقًا لأوانه، أو غير ناضح بعد[1].

وبالتالي، لا يمكن اعتبار سعي المراغي إلى توحيد الفروع بالتعاون مع الشيعة حافزه الوحيد لبناء حوار مع عالم شيعي قد لا يكون حتّى ضمن النخب من علماء الشيعة. ولكن لا يمكن الشكّ في صدق نواياه في هذا الاتّجاه، وقد أكّدها كثير من الكتّاب المسلمين في غير مرّة[2]، حتّى إنّ محمود شلتوت ينسب مفهوم التقريب إلى المراغي نفسه[3]. غير أنّ التقريب بين المدارس الفقهيّة لم يكن، في الواقع، حافزه الوحيد، وقد لا يكون الحافز الرئيس. وقد استعان المراغي كذلك بلقاءاته بالعالم الشيعيّ لإحياء خطّته التي قد دعا إليها على مرّ عقديْن اثنين، وهي: تأسيس الخلافة، أو بالأحرى إعادة تأسيسها، في ظلّ عباءة خليفة مصريّ.

أمّا جهوده المبذولة في هذا الاتّجاه فهي تضرب في عمق الحرب العالميّة الأولى. ففي رسالة بعثها المراغي، الذي كان قاضيَ القضاة في الخرطوم آنذاك، في العام 1915 إلى الحاكم البريطانيّ العامّ للسودان، السير رجينالد ونجايت (Reginald Wingate)، عبّر عن ريْبه في التفسير التقليديّ

---

(1) المصدر نفسه، ص483 إلى 485.

(2) انظر: على سبيل المثال: عليّ عبد العظيم، **مشيخة الأزهر**، ج2، ص21؛ أنور الجندي، **تراجم الأعلام المعاصرين في العالم الإسلاميّ**، القاهرة، 1970، ص421 إلى 433، لا سيّما ص425؛ محمّد كرد عليّ، «**العلّامة الشيخ المراغي شيخ الأزهر**»، في: **الشيخ المراغي بأقلام الكتّاب**، تحرير أبو الوفاء المراغي، ص126 إلى 142، لا سيّما ص132-133؛ عبد المنعم النمر، **الاجتهاد**، ص298؛ مخلص الصّيّادي، **الأزهر**، ص91؛ الجدير ذكره أنه لم يعالج هؤلاء الكتّاب جميعًا الكتّاب علاقة المراغي بالزنجاني بل لم يأتوا إلّا على ذكر مدى مساهمة المراغي في قضيّة الوحدة الإسلاميّة.

(3) محمود شلتوت ومحمّد عليّ السايس، **مقارنة المذاهب**، ص5؛ انظر كذلك:
Zebri, **Shaltut**, p.24.

لنظريّة الخلافة الإسلاميّة التي تنصّ على أنّ الخليفة يجب أن ينحدر من قبيلة قريش. فكان هذا البيان موجّهًا، بشكل أساس، ضدّ تطلّعات الشريف حسين المكّي، الذي كان يستوفي هذا الشرط. ولكنّ المراغي شدّد، في الوقت عينه، على أن لا يُفهم أنّ موقفه يُشكّل دعمًا للخلافة العثمانية التي كانت لا تزال قائمةً حينها، وذلك من خلال الإشارة إلى أنّها لم تقدّم للإسلام شيئًا على الإطلاق. وبذلك أفصح عن غايته المنشودة: وهي نقل الخلافة إلى مصر في ظلّ عباءة حاكم لا ينتسب إلى قريش[1]. ولهذه الغاية، كان المراغي أحد منظّمي مؤتمر الخلافة الإسلاميّة في القاهرة عام [2]1926.

وقد باءت المبادرتان بالفشل، ولكن بعد تولّي تابع من أتباعه، المسمّى بفاروق، العرشَ في العام 1936، بدا الوقت سانحًا لقيام المراغي بمحاولة أخرى. وقد عُيِّن آنذاك شيخًا للأزهر، وهو أرفع مقام إسلاميّ في مصر، فتاليًا لم يعد محتاجًا إلى مساندة السلطات الأخرى من أجل المباشرة بهدفه، منطلقًا من مبحث كان لا يزال جديدًا نسبيًّا في منتصف الثلاثينات، ألا وهو التعاون المذهبيّ بين السنّة والشيعة.

وفي عيون المراغي، ما أهّل الزّنجاني لهذه الغاية تحديدًا هو موقفه -غير التقليديّ من حيث المعايير الشيعيّة- من الخلافة الذي قد أفصح عنه سابقًا. ولعلّه قد أشاد بالخليفة حسين، الذي عيّن نفسه عام 1924، نتيجة هاجس غلبة آل سعود وما يحمل من تداعيات على الشيعة[3]. وقد

(1) Kedourie. «**Egypt and the Caliphate**». p179-181; English translation of al-Maraghi's letter, ibid.. p208-212.

(2) وفي العام السابق (1925)، اضطلع المراغي، مباشرةً، في السياسة الحكوميّة، وفي غضون زيارة سرّيّة له إلى الحجاز، درس إمكانيّة تأسيس دويلة مصريّة في الأماكن المقدّسة؛ للمزيد، انظر:

M. Kramer, «**Shaykh Marāghī's Mission to the Hijaz**», *AAS*, **16**, 1982, p.121-136.

= (3) Kramer, **Islam Assembled**, p.103 and p.214, note 98, with reference to the

عكست المحادثات بين العالِمَيْن في الأزهر توافقها التامّ مع مفهوم المراغي (للخلافة).

وعلى الرّغم من أنّ هذا المفهوم لم يكن في الواقع من المواضيع المطروحة على طاولة النقاش، فإنّ تعريف الإمامة والخلافة كأصل مذهبيّ، الذي ما كان يتطلّب اتّفاق الشيعة والسنّة عليه اتّفاقًا تامًّا، أفسح حيّزًا مناسبًا، على المستوى النّظري، لاحتمال إحياء خلافة سُنّيّة ما قد يستسيغها الشيعة. ومضافًا إلى ذلك، أكّد الزنجاني على عدم تعارض الوحدة العربيّة مع الوحدة الإسلاميّة، مُشيرًا إلى استحالة الاستغناء عن الأولى لتعزيز الثانية، وبالتّالي، تناغم مع الجوّ الفكريّ السائد من حيث سيطرة الإسلام في مصر آنذاك[1].

وحتّى بعد أن غادر الزنجاني القاهرة لم تنقطع صلته بالمراغي، ولاسيّما بسبب مواظبة شيخ الأزهر على التأكيد في خطبه ومحاضراته،

= Meccan newspaper **al-Qibla**;
لا يمكن إغفال صدقيّة إشادة كهذا وقد نُشرت في بعض صحف الحجاز، وقد ادّعى رشيد رضا أنّ هذه الكتابات أكاذيب يكتبها معاونو حسين للترويج لأجندة ما، انظر: «**انتحال السيّد حسين أمير مكّة للخلافة**»، مجلّة **المنار**، ج25، العدد 5، تمّوز/ يوليو، 1924، ص390 إلى 400، وص395ـ396؛ انظر كذلك:
Boberg, **Ägypten**, p.57f.

(1) محمّد هادي الدفتر، **صفحة من رحلة الإمام المراغي**، ص180 إلى 183؛ انظر كذلك:
OM, 18, 1938, p.420,
حيث ثمّة إشارة إلى مقالين نُشرا في صحيفة **الأخبار** البغداديّة، عالجا الموضوع نفسه، ففي المقال الأوّل (24 تمّوز/ يوليو، 1938) أكّد الزنجاني وجهة النظر التي عبّر عنها في القاهرة، وفي الثاني (26 تمّوز/ يوليو، 1938) اتّخذ محمّد حسين آل كاشف الغطاء موقفًا أكثر حذرًا، معتبرًا أنّ القوى الأوروبيّة هي من تثير الجدال الحالي حول الخلافة، والوحدة العربيّة، والوحدة الإسلاميّة لتصرف نظر المسلمين عن القضيّة الفلسطينيّة. لكنّه عبّر عن استعداده للاعتراف برئيس دولة عربيّة موحّدة على أنّه خليفة المسلمين جميعًا إذا أمكن التوصّل إلى اتّفاق عام بين العرب على ذلك، وعلى تأسيس دولة كهذه تأسّيًا بالنموذج الياباني.

وبروحٍ من التسامح، على التقريب بين المذاهب الإسلاميّة[1]. ولفترةٍ وجيزةٍ، بدا من الممكن حقًّا حصر الخلاف الأساس بين السنّة والشيعة بجعل مسألة الخلافة الجوهريّة أمرًا تاريخيًّا، وهو أمر تمّ خلال المحادثات بين العالِمَيْن. فعلى سبيل المثال، رأى محمّد فريد وجدي، وهو أحد محرّري «مجلّة الأزهر»، أنّ هذه المسألة لا تتعارض مع الإسلام فحسب؛ بل تخالف الإدراك السليم كذلك، فكيف بخلاف عمره أكثر من 1300 عامًا لا يزال يُهيّج مشاعر البغض المذهبيّ، ورأى في الهند مثالًا على ذلك. وأضاف أنّه على الرغم من أنّ الجماعات المتورّطة لا يتواجد جميعها في مصر، فإنّ من الواجب مواجهة النشاطات التي تقوّض «عقليّة المسلمين» أنّى وجدت، وفي ذلك إشارة غير مباشرة ولكن واضحة إلى الادّعاء بأنّ الأزهر يتولّى مسؤوليّة شؤون المسلمين خارج حدود مصر كذلك[2].

ولكن سرعان ما بات جليًّا أنّ المحادثات التي جرت في القاهرة لم تذلّل الخلافات كلّها، وأنّ الاتّفاق نفسه الذي يأمر بتكليف لجنة خاصّة لرسم خطوات عمليّة التقريب بين وجهات النظر السُنّيّة والشيعيّة حملت

---

(1) انظر: **مجلّة الأزهر**، ج8، 1937 إلى 1938، ص646 إلى 649؛ ج9؛ 1938 إلى 1939، ص5 إلى 8، ص165 إلى 175؛ ج10، 1939 إلى 1940، ص5 إلى 11، ص481 إلى 483؛ انظر كذلك: **العرفان**، ج29، العدد 2، نيسان/أبريل، 1939، ص193-194؛ محمّد سعيد ثابت، **الوحدة الإسلاميّة**، ص67؛ محمّد هادي الدفتر، **صفحة من رحلة الإمام الزنجاني**، ص41-42؛ انظر:

OM, *18*, 1938, p.14.

(2) انظر: محمّد فريد وجدي، «**الدروس الدينيّة، خطوة موفّقة في سبيل التوفيق بين المسلمين**»، **مجلّة الأزهر**، ج8، 1937-1938، ص642 إلى 644، لا سيّما ص643؛ للمزيد عن وجدي (1875-1954) الذي كان ئيس تحرير **مجلّة الأزهر** من العام 1933 إلى 1952، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج6، ص329؛ أسعد يوسف داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج3، ص1395 إلى 1400؛ عمر رضا كحّالة، **معجم المؤلّفين**، ج11، ص126-127؛ ج10، ص722، وانظر كذلك:

Smith, **Islam in Modern History**, p.122ff.;

انظر: أنور الجندي، **محمّد فريد وجدي، رائد التوفيق بين العلم والدين**، القاهرة، ص197.

بـذور خـلافٍ جديد. وكما أُشير سابقًا، في العام 1936، ترك المراغي والزنجاني المسائل عالقةً، بما فيها الهيئة التي يجب أن تكون عليها منظّمة التقريب، والمخوّلين بالمشاركة فيها، والمكان الذي تُقام فيه اجتماعاتها.

وفي شباط/ فبراير، من العام 1938، عندما أخذت الأقاويل حول سعي المراغي إلى إرجاع الخلافة إلى كنف القيادة المصريّة تشيع في البلدان[1]، كتب شيخ الأزهر إلى الزنجاني وجدّد عرضه لإنشاء لجنة تُشرِف على الشؤون الإسلاميّة وعلى التقريب بين الطوائف والمذاهب الإسلاميّة. وعلى هذا «المجلس الإسلاميّ الأعلى»، كما أسماه، أن يمثّل المسلمين، كلّ المسلمين، من الجهات التابعة للحكومات وغير التابعة لها، طالبًا من العالم العراقيّ، وفي الوقت نفسه، تسليم هذه الخطة إلى العلماء في النجف والتثبّت من قبولهم بمصر مكانًا للاجتماع[2].

وقد عبّر الزنجاني، في ردّه[3]، عن ترحيبه بالفكرة في المبدإ، لكنّه تحفّظ على أربع مسائل: أوّلًا، طالب باقتصار المشاركة في هذا المجلس قيد النظر على العلماء، وبإقصاء كلّ ممثّل حكومة قد يُعرقل نجاحه. وثانيًا، دعا إلى عدم اجتماع المجلس، في أيِّ حالٍ من الأحوال، في دولةٍ تخضع

---

(1) Kedourie, «**Egypt and the Caliphate**», p204;

وكان المراغي، لفترة وجيزة، على تواصل مع قائد الإسماعيليّة آغا خان، للمزيد، انظر: عبد المنعم النمر، **الاجتهاد**، ص298. وانظر:

Kramer, **Islam Assembled**, p.103.

(2) نُشرت الرسالة في: محمّد سعيد ثابت، **الوحدة الإسلاميّة**، ص68 إلى 71؛ محمّد هادي الدفتر، **صفحة من رحلة الإمام الزنجاني**، ص53_54؛ في: العرفان، ج28، العدد 4، حزيران/ يونيو، 1938، ص372_373؛ انظر كذلك: زكي الميلاد، **خطاب الوحدة الإسلاميّة**، ص127 و137 وانظر:

OM, **18**, 1938, p.222; concerning this and the subsequent letter, see also: Kramer, **Islam Assembled**, p.103f.,

(3) محمّد سعيد ثابت، **الوحدة الإسلاميّة**، ص72 إلى 76؛ محمّد هادي الدفتر، **صفحة من رحلة الإمام الزنجاني**، ص55 إلى 57، رسالة التاسع من شهر نيسان/ أبريل، 1938.

لأيّ شكل من أشكال السلطة السّياسيّة الغربيّة. وثالثًا، اقترح إنشاء لجنة منظّمة، كي لا تسنح لخصوم الدين الفرصة لاتّهام المجلس الإسلاميّ الأعلى بنوايا غير نبيلة، وبالتّالي لإثارة مزيد من التنافر بين المسلمين. وأخيرًا، أوصى كلّ الذين يكتبون عن التاريخ الإسلاميّ والمسائل المهمّة التزام الأدب عند الكتابة، والابتعاد، قدر الإمكان، عن الكلام الذي قد يؤذي المشاعر، كي لا يُثار التعصّب.

وبذلك أوضح الزنجاني للمراغي أنّه أدرك غاياته المضمرة لجعل النقاش التقريبيّ في خدمة مشاريع الخلافة، وأنّه يرفضها قطعًا؛ إذ من المؤكّد أنّه قصد بإقصاء المشاركين الممثّلين للحكومات ممثّلي الحكومة المصريّة بشكلٍ أساس، وعنى باشتراطه أن لا يجتمع المجلس إلّا في دولة مستقلّة كلّيًا عن الغرب استبعادًا فوريًّا لمصر التي كانت، في الواقع، تحت الحكم البريطانيّ. وبالتالي، كان سيتمّ، بشكلٍ فعّال، تفادي ظهور الخلافة بلبوسٍ جديد. ويمكن ترجمة إصراره على إنشاء لجنة منظِّمَة على أنّه محاولَة منه للحفاظ على الاستقلال الشيعي وتجنّب كون الأزهر صاحب القرار الأوحد بلحاظ المواضيع التي يأخذها المجلس بالاعتبار.

وقد فَهِمَ المراغي دقائق المعاني المضمرة في سطور رسالة الزنجاني، إذ كان صريحًا في جوابه، حيث قال إنّه في خلال المساعي المبذولة في سبيل توطيد العلاقات بين المسلمين، لم يفكّر أحد بجعل النجف «ملحقًا» بالأزهر، مضيفًا أنّه يحبّذ، كذلك، اقتصار أعضاء المجلس على علماء الدين، غير أنّه لم يرَ سببًا لعدم مشاركة بعض «العظماء» من غير طبقة العلماء[1]. ولكنّه تفادى الردّ على الاعتراض المتعلّق بمكان اجتماع المجلس.

(1) محمّد سعيد ثابت، **الوحدة الإسلاميّة**، ص77-78؛ انظر: محمّد هادي الدفتر، ص57-58، رسالة الثالث من شهر أيّار/ مايو، 1938. وقد ذُكر صراحةً في مقال نُشر بعد ذلك بفترة وجيزة =

لكنّ عبد الكريم الزنجاني لم يكن العالم الشيعيّ الوحيد الذي عبّر عن ارتيابه في أفكار المراغي من حيث المجلس الإسلامي. ففي مقالٍ نُشِر في مجلّة «العرفان» في تشرين الثاني، نوفمبر، من العام 1938، أثار الفقية اللبناني محمّد جواد مغنيّة[1] اعتراضاتٍ جوهرية؛ إذ إنّه وافق في المبدإ على فكرة التقريب بين الطائفتين السنيّة والشيعيّة بمساعدة لجنة كهذه بما أنّ ذلك سيصبّ في سبيل صلاح الأمّة، ولكن إن كان من المضمون أن لا يتحوّل المجلس إلى ساحة للذين يُظهرون الإسلام لكنّهم، في الواقع، يُضمرون كثيرًا من الحقد ويعملون في الخفاء على جرّ الإسلام نحو الدمار باسم الدين. وأبدى مغنيّة، في هذا السياق، استعجابه من أنّ المراغي، على الرغم من موقعه كشيخ الأزهر، لم يرَ من الضرورة أن يُبعد نفسه عن دسائس المحاورين المعادين للشيعة «المستأجرين»، كالنشاشيبي وجار الله، على سبيل المثال، الذين كانوا أساؤوا إلى الإسلام أكثر من «جيوش الشرك» برمّتها، مؤكّدًا أنّ من غير الممكن أن يرضى الشيعة بأيّ منظّمة تضمّ هؤلاء الأشخاص على أيّ حالٍ من الأحوال[2]. وقد كان عتب مغنيّة على المراغي، نتيجة صمته عن السُنّة المعارضين للإماميّة، سببًا مباشرًا للانتقادات التي وجّهها الزنجاني لشيخ الأزهر اللاحق، محمود شلتوت، في موقفٍ مشابه عقب عقديْن من الزمن[3].

وبعد أن أعرب الزنجاني، وبكلّ صراحة، عن تحفّظاته في رسالته

= في صحيفة المقطّم المصرية أنّ «الخبراء من غير العلماء» قد يشاركون في المجلس كذلك، انظر:

OM, **18**, 1938, p.338.

(1) للمزيد عنه، انظر: هذا الكتاب، ص311 فصاعدًا.

(2) محمّد جواد مغنيّة، «**الوحدة الإسلاميّة بين السنّة والشيعة**»، **العرفان**، ج28، العدد 6، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1938، ص577 إلى 579.

(3) انظر: هذا الكتاب، ص490.

للمراغي، انفصلت سبل العالمَيْن. وقد بدا الزنجاني مجدّدًا ما بين عامي 1938 و1939 كـداعٍ للوحدة الإسلاميّة، لكن لم يكن ثمّة من دور يُذكر لعلاقاته مع الأزهر في هذه المرحلة. وفضلًا عن ذلك، ركّز نشاطاته، من ثمّ، على سوريا ولبنان[1]. وفي تلك الفترة كان آخر ظهور له، من هذا النوع، في بداية شهر أيلول/ سبتمبر، عام 1938، حيث أسفر عن ردود فعل دوليّة. إذ أكّد في مؤتمر علمائي، عُقِد في دمشق حيث كان الممثل الشيعيّ الوحيد، على واجب العلماء للعمل نحو الوحدة الإسلاميّة[2].

ومن الواضح أنّ المراغي، من جهته، قد أدرك أنّ احتمال أن تحظى مخطّطاته للخلافة برضا العلماء الشيعة بعيد كلّ البعد. لذا أنهى علاقته بالزنجاني وترك مشروع المجلس الإسلاميّ. كما لاقت علاقاته غير المباشرة بعلماء آخرين، أرفع منزلة من الزنجاني في النجف، نهايتها عقب العام 1938. وكان سفير مصر الأسبق إلى العراق عبد الرحمن عزّام، رفيقه

---

(1) انظر: «**حول تقريب الأديان والمذاهب أو توحيدها**»، **العرفان**، ج28، العد 8، كانون الثاني/ يناير، 1939، ص769 إلى 776، لا سيّما ص770 إلى 772 عن محاضرة الزنجاني في دار الأيتام الإسلاميّة في بيروت، «**العلّامة الزنجاني يشكر القطرين السوري واللبناني**»، العرفان، ج29، العدد 1، آذار/ مارس، 1939. وانظر، كذلك: محمّد هادي الدفتر، **صفحة من رحلة الإمام الزنجاني**، ص131 و158.

(2) وكان دعم اقتراحات الزنجاني من ضمن مقرّرات المؤتمر، إذ أُدرجت في المادة الثالثة عشر، للمزيد، انظر: زكي الميلاد، **خطاب الوحدة الإسلاميّة**، ص139 إلى 145؛ محمّد هادي الدفتر، **صفحة من رحلة الإمام الزنجاني**، ص115 إلى 130؛ محمّد سعيد ثابت، **الوحدة الإسلاميّة**، ص107 إلى 109؛ انظر:

OM, **18**, 1938, p.552;

نوّه محسن الأمين بخطبة الزنجاني التي ألقاها في خلال المؤتمر في الجامع الأمويّ واعتبرها تتمّةً لخطبة عليّ بن الحسين، رابع الأئمة، الذي كان الشيعيّ الوحيد الذي علا هذا المنبر قبل الزنجاني؛ انظر: محمّد سعيد ثابت، **الوحدة الإسلاميّة**، ص105ـ106؛ محمّد هادي الدفتر، **صفحة من رحلة الإمام الزنجاني**، ص90 إلى 94، ومن المفترض أن حدث ذلك في غضون أوّل إقامة للزنجاني في دمشق عام 1936.

في هذا المجال[1]، ولكن يبدو أنّ العلاقات التي بناها الأخير مع محمّد حسين آل كاشف الغطاء وأبو الحسن الأصفهاني وغيرهما لم تتعدَّ كونها محادثات غير مُلْزِمَة ولا تأثير مباشر عليها من قِبَل شيخ الأزهر[2].

وحينما عقد المؤتمر البرلمانيّ للبلاد العربيّة والإسلاميّة للدفاع عن فلسطين في القاهرة، من السابع إلى الحادي عشر من تشرين الأوّل/ أكتوبر، عام 1938[3]، بناءً على دعوة محمّد عليّ علوبة[4]، الذي اشتهر بنشاطاته، ما كان ثمّة أثر لجهود حثيثة لجذب حضور العلماء الشيعة، وكذا غاب مشروع المراغي لإنشاء مجلس إسلاميّ أعلى عن جدول الأعمال، حاله كحال الأفكار التقريبيّة عامّةً[5].

---

(1) *OM*, **16**, 1936, p.233;

وبعد العام 1945 أصبح عزّام أوّل أمين عام للجامعة العربيّة الحديثة التأسيس؛ للمزيد عنه، انظر: وحدي الدالي، **أسرار الجامعة العربيّة وعبد الرحمن عزّام**.

(2) Kramer, **Islam Assembled,** p.102f.

(3) للمزيد، انظر:

E. Rossi, «**Il congresso interparlamentare arabo e musulmano pro Palestina al Cairo (7-11 Ottobre)**», *OM*, **18**, 1938, p.587-601; also ibid., p.603f. & 616f. & 624f.; Kedourie, «**Egypt and the Caliphate**», p.204f.; Kramer, **Islam Assembled**, p.154f.; regarding the preparations, see *OM*, **18**, 1938, p.335f., p.422 & 567.

(4) كان علوبة (1875-1956)؛ للمزيد عنه، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج6، ص307؛ عمر رضا كحّالة، **معجم المؤلّفين**، ج11، ص29؛ نائب رئيس المؤتمر الإسلاميّ في القدس عام 1931، وأمين صندوقه، وقد شارك في 1933 في الزيارة غير الموفّقة للّجنة التنفيذيّة للمؤتمر التي وُكِل إليها مهمّة البحث عن تمويل مناسب من أجل عقد المجلس مجدّدًا؛

Kramer, **Islam Assembled,** p.140;

وفي القاهرة كذلك، في عام 1936، أرسل دعوة محمّد أمين الحسيني إلى عبد الكريم الزنجاني ليزور فلسطين، انظر: محمّد سعيد ثابت، **الوحدة الإسلاميّة**، ص123؛ للمزيد عن إقامة الزنجاني في فلسطين، انظر: المصدر نفسه، ص123 و131؛ محمّد هادي الدفتر، **صفحة من رحلة الإمام**، ص159 إلى 166.

(5) بعث المراغي برسالة ترحيب إلى المؤتمر، انظر: **مجلّة الأزهر**، ج9، 1938 و1939، قبل =

وقد استمرّ النقاش حول إعادة إرساء الخلافة في كنف القيادة المصريّة لفترة وجيزة، وبالفعل اشتدّ الجدال من دون تعاونٍ من الشيعة. وقد بلغت هذه النشاطات أوجها في شهر كانون الثاني/ يناير، من العام 1939، عندما أمَّ الملك فاروق صلاة الجمعة في أحد مساجد القاهرة، وعلت هتافات موالية للحكم الملكيّ في ختام الشعيرة، وفي اليوم التالي دعا عبد الحميد سعيد الملك فاروق بأمير المؤمنين في مسجد جمعيّة الشبّان المسلمين. ولكن عندما علا التنظير حول مجريات هذه الأحداث حتّى في الصحافة الأوروبيّة، رأت الحكومة المصريّة أنّها مُجبَرة على رفض أيّ أرب لها لإعادة إرساء الخلافة رفضًا قاطِعًا. وعلى أيّ حال، فقد وضع اندلاع الحرب العالميّة الثانيّة حدًا نهائيًا لهذه الاعتبارات[1].

والآن فقد كُسفت أهمّيّة الجهود التقريبيّة بين المذاهب الإسلاميّة كتلك التي بذلها كلٌّ من المراغي والزنجاني[2]، لصالح مسائل أكثر أهمّيّةً، لكنّ ذلك لا ينفي أنّ مبادرة التقريب التي اقترحها هذان العالمان بالتّحديد، قد فشلت مسبقًا جرّاء التناقضات التي اكتنفتها. فعلى الرغم من الجهد الملحوظ الذي بذلاه تخفيفًا من حدّة الجدال البالي حول الزعامة السياسيّة، ولرفع الجدال إلى مستوًى جديد من النقاش، أي مستوى «مبدإ المدارس الفقهيّة»، وبالتّالي إبعاده عن الصراع الحقيقيّ الدائر حول التّقريب، ما برحت هذه المشكلة مستعصية، في نهاية المطاف، إلى حدّ أنّها هي التي أدّت إلى فشل المحادثات.

وما كان من الشيعة إلّا رفض سعي المراغي إلى التلاعب بتقدّم محاوره الشيعي في مجال التّقريب، أقلّها في مسألة إعادة إحياء الخلافة

= ص505 (الصفحات غير مرقّمة).

(1) Cf. *OM*, **19**, 1939, p.104f.; Kedourie, «**Egypt and the Caliphate**», p.204f.

(2) وللمزيد عن المؤتمرات التي عقدت في تلك الفترة، انظر:
Kramer, **Islam Assembled**, p.154-165.

لأغراضه السياسية الخاصّة. وأخيرًا عندما تراءى للزنجاني انطباع أنّ الأزهر، في الواقع، كان يحاول استقطاب العلماء الشيعة، نأى بنفسه فورًا عن مشروع إنشاء منظّمة التقريب التي قد تناولناها سابقًا. وعليه، من الممكن فهم إنهاء المراغي، كذلك، لهذه العلاقة على أنّها تعبير عن خيبة أمل شخصيّة، ولكنّها في الوقت عينه إشارة إلى مدى تلاحم التقرّب الفقهيّ والحسابات السياسيّة بالنسبة إليه: إذ عندما أُثبت أنّ الأخيرة عديمة الجدوى بات التقرّب لا طائل منه.

وعلى الرغم من هذه الاعتبارات، ومن أنّ الزنجاني لم يكن أحد أهمّ ممثّلي شيعة العراق ولا أقلّهم إثارةً للجدل[1]، فلا ريب في أنّ جلوسه مع محمّد مصطفى المراغي كان المرّة الأولى التي يجلس فيها شيخ للأزهر، بثقل مركزه، ليحاور شيعيًّا اثني عشريًّا. ومع ذلك، فإنّ مشروع إنشاء مجلس إسلاميّ أعلى يستحقّ اهتمامًا خاصًّا؛ إذ لم يتمّ، قطّ، في ما مضى، تشكيل منظّمة تُعنى بالمهمّة الشاقّة للتمعّن في التقريب بين الآراء الفقهيّة السنيّة والشيعيّة وتسعى إليه. وبخلاف المؤتمرات المتفرّقة السابقة، فقد خُطّط منذ البداية لأن تكون المنظّمة مؤسّسةً دائمةً. ويُعدُّ فشل هذا المشروع بسبب مَن يستحقّ المشاركة في هذا المجلس الأعلى أحد العقبات المأساويّة الكثيرة التي تخلّلت قصّة التقريب.

أمّا بالنسبة إلى التعليم في الأزهر، فكان للعلاقات مع الشيعة أثر واقعيّ يتيم، ولكن غير مباشر، وهو إدخال اللغة الفارسيّة في منهاج التعليم. ونجم هذا الإصلاح المتواضع في المنهاج على إثر حدث اجتماعيّ-سياسيّ، وهو زواج وليّ العهد الإيرانيّ والشاه المُقبل، محمّد رضا بهلوي، من الأميرة المصريّة فوزية، وهي إحدى أخوات الملك فاروق، وذلك في

(1) وقد اقتبس مارتن كرايمر (M. Kramer) كلامًا لدبلوماسيّ بريطانيّ، ليس دبلوماسيًّا على الإطلاق، يصف فيه الزنجاني «بالمخلوق المنافق الذي لا يمكن الوثوق به»، انظر:
Kramer, **Islam Assembled**, p.214, note 95.

15 آذار، مارس، من العام 1939. وبما أنّ مرشد الأخير، المراغي، عقد قرانهما بنفسه، فقد خلّف زفافهما أثرًا على النقاش في الوحدة الإسلامية لفترة وجيزة من الزمن. وقد رأى المراقبون الأوروبيّون المعاصرون أنّ بإمكان هذه المناسبة أن تمهّد الطريق لاتّفاقية شاملة بين السنّة والشيعة بأمرٍ من المفتي، أو أن تُعجّل حصولها على أقلّ تقدير[1].

ولكن في الوقت نفسه، استوقف الأزهر غياب شرط أساس من شروط تحقيق الاتّفاقيّة، وهو القدرة على التواصل المباشر مع المحاور، فعندما زار وليّ العهد الإيرانيّ -الذي لا يتكلّم العربيّة- الأزهر في معرض الاحتفالات، تُرجِمَت خطبة المراغي إلى الفرنسيّة، ما سلّط الضوء على قدر الإلمام الحاليّ باللغة الفارسيّة في الأقسام الدينيّة والفقيّة[2]. وعليه، اتُّخِذ قرار فوريّ بجعل الفارسيّة ضمن اللّغات الأجنبيّة التي تُدرَّس في الجامعة[3]. بيد أنّه من الواضح أنّ وجود لغة مشتركة لم يكن كافيًا لتذليل العقبات الحائلة دون التفاهم مع شيعة العراق.

---

(1) Cf. E. Rossi, «**Il matrimonio del Principe Ereditario dell'Iran con la Principessa Fawziyyah e suo significato rispetto all relazioni tra Sunniti e Sciiti**», *OM*, **19**, 1939, p.227f.; J. Guadarrama, «**Estado actual del mundo musulmán**», **Ciencia Tomista** 58, 1939, p.405-432, on 421 & 430; regarding the wedding, see *OM*, **18**, 1938, 313, p.673f.; 19, 1939, 58, p.161f. & 226f. & 289;

انظر كذلك: **العرفان**، ج28، العدد 5، تمّوز/ يوليو، 1938، ص503-504؛ ج29، العدد 2، نيسان/ أبريل، 1939، ص125 إلى 127. وانظر: لبيب رزق، **العلاقات الإيرانيّة بمصر**، ص107 إلى 109؛ صالح الورداني، **مصر...إيران**، ص43-44؛ ثمّة تقرير من نوع تقارير الصحافة الصفراء الملكيّة حول الزواج، متضمنًا تغطيةً مفصّلةً في جريدة **الأهرام** المحلّيّة، آذار/ مارس، 1939 في:

A. Sabit, M. Farag, **1939, the Imperial Wedding (Royal Albums of Egypt)**, Cairo, 1993, p.27 & 111 on the Shah's visit to the Azhar.

(2) **«سموّ وليّ عهد الدولة الإيرانيّة يزور الجامع الأزهر وحضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الإمام»، مجلّة الأزهر**، ج10، 1939-1940، ص131-132.

(3) **«إدخال اللغة الإيرانيّة في المعاهد العلميّة الدينيّة بالأزهر الشريف»، المجلّة الزيتونيّة**، تونس، =

وقد فُسخ زواج الشاه من الأميرة فوزية في تشرين الثاني، نوفمبر، من العام 1948، لكنّه لم يلقَ اهتمام الرأي العام الإسلاميّ كما لقيه زواجهما. وكان مناخ طهران غير الملائم لصحّة فوزية من أهمّ الأسباب التي ذُكرت لطلاقهما[1].

ج3، العدد 4، نيسان/ أبريل، 1939، ص188 (إنّني مدين للدكتور أندرياس تنغر-زنتي (A. Tunger-Zanetti) لتزويدي بهذا المرجع؛ انظر:

see also: *OM*, **18**, 1938, p.567;

حتّى إنّه بمناسبة الزفاف عدّ زيدان بدران كتابًا بعنوان: **التّحفة الفوزيّة في تعليم اللّغة الفارسية**، أهداه إلى الأميرة فوزية، طُبع في مصر، للمزيد انظر:

OM, **20**, 1940, 459 and 22, 1942, 180; regarding the introduction of Turkish, the third great language of Islamic culture, see *OM*, **20**, 1940, p.22 & 87; 1942, p.214;

انظر: كذلك: نور الدين آل عليّ، **جوانب من الصلات الثقافيّة بين إيران ومصر**، ص (ض).

(1) *OM*, **28**, 1948, p.182;

انظر: لبيب رزق، **العلاقات الإيرانيّة بمصر**، ص111-112.

الفصل الخامس

مأسسة الفكر التقريبيّ

الطلائع الأولى

رمت الجهود المذكورة آنفًا إلى خلق تواصل بين السنّة والشيعة بهدف الترويج لاستحداث اتّفاق بين المذهبين، كليهما، أو إن شئت فقل: إيجاد مصالحة جزئيّة على أقلّ تقدير، طالما أُخذت فروع الدين بالاعتبار. وقد كانت تلك الجهود فرديّةً. أمّا زخم حركة التقريب الإسلاميّ، من الجانب الشيعيّ أكثر من الجانب السنّيّ، فتمثّل بظهور ممثّلين عن طبقة العلماء الذين تمرّسوا وأصبحوا علماء أو مجتهدين.

وخير مثال على تضايف هذه العناصر هو مشاركة محمّد حسين آل كاشف الغطاء في مؤتمر القدس، عام 1931، ومحاولة عبد الحسين شرف الدين حجز مقعد له في حركة التقريب الإسلاميّة، كما إنّ الحوار الذي دار بين عبد الكريم الزنجاني ومحمّد مصطفى المراغي دار رحاه حول هذه السطور. يعدّ عبد الكريم الزنجاني منعزلًا حتّى ضمن حلقة زملائه العلماء في النجف، على الرغم من النشاطات التي اضطلع بها في أواخر ثلاثينيّات القرن الماضي، أمّا محمّد مصطفى المراغي فقد كان يحظى بحرّيّة التصرّف من دون العودة إلى باقي علماء الأزهر، وذلك بسبب الصلاحيّات التي وهبها إيّاه منصبه، ناهيك عن تطلّعاته السياسيّة البعيدة. والجدير بالذكر أنّ غياب أيّ تفويض أو توكيل لهذين العلمين من قبل مؤسّسات ذات

صلاحيّات عليا لم يحل دون اعتبار كلّ منهما ممثّلًا عن مذهبه، «الشيعيّ» أو «السنّيّ» برمّته.

وقد أدّى محمّد رشيد رضا، أثناء مناظرة عن الإصلاح الإسلاميّ في الربع الأوّل من القرن العشرين، دورًا استثنائيًّا بامتياز لم ينعكس في حوار غيره من العلماء. فتدرّبه[1]، ولاسيّما عمله كصحافيّ منكبّ على الاهتمام بالمسائل المتعلّقة بالإسلام، جعله واحدًا من أهمّ روّاد التغيير الفكريّ الذي عصف بمصر منذ النصف الثاني من عشرينات القرن الماضي، والذي أرخى بظلاله على العالم الإسلاميّ برمّته؛ إذ شهدت حركة السلفيّة الغامضة، التي نشأت في نهاية القرن التاسع عشر، تحوّلًا، وظهرت حركات إصلاحيّة إسلاميّة أكثر انتظامًا وتصلّبًا عُرفت في ما بعد بـ«السلفيّة الجديدة». وعدّ هذا الاتّجاه (السلفيّة الجديدة) نفسَه نوعًا طليعيًّا في المعترك الاجتماعيّ، وبعد تأسيسه بحوالى عقد ونيّف ساهم في تأسيس فهم جديد للإسلام. وأمّا مناصرو هذا التيّار، وعلى إثر مواجهتهم الدائمة مع ما اعتبروه تأثيرات عدائيّة خارجيّة (أوروبا أو تركيا الكماليّة)، من جهة، ومع البدع الذميمة الداخليّة، من جهة أخرى، فقد شكّلوا نظرة دوليّة انعزاليّة، على غرار حقبة فجر الإسلام، أي مجتمع المدينة في عهد الرسول [ص][2].

---

(1) فقد تدرّب في المدرسة الوطنيّة التي أسسّها الشيخ حسين الجسر عام 1879 في طرابلس، والتي كان لها تأثيرًا تعليميًّا دائمًا على رشيد رضا. فقد توسّعت مناهج هذه المدرسة لتشمل إلى جانب المواضيع الدينيّة التقليديّة العلومَ الطبيعيّة الغربيّة، مضافًا إلى اللغة الفرنسيّة؛ للمزيد، انظر:

Hourani, **Arabic Thought**, p.222-245;

وللمزيد عن الشيخ حسين الجسر، انظر:

J. Ebert, **Religion und Reform in der arabische Provinz, Ḥusayn al-Gisr aṭ-Ṭarābulsī (1845-1909). Ein islamischer Gelehrter zwischen Tradition und Reform,** Frankfurt, M. 1991, esp. p.79ff.

(2) Cf. Schulze, **Internationalismus**, 87–93;as well as idem, **Geschichte**, p.118–143; =

أمّا القوميّة المصريّة التي كانت رائجةً في صفوف المفكّرين في مصر فقد حدّدت نفسها جغرافيًّا وزمانيًّا في الفرعونيّة إلى درجة كبيرة[1]. أمّا الآنَ فقد استُبدلت بإيديولوجيا الوحدة الإسلاميّة (أو الفكر الوحدويّ الإسلاميّ) الشديدة الصلة بادّعاءات الوحدة العربيّة. وبعبارة أخرى: وضعت حركة السلفيّة الجديدة على قائمة أولوّياتها مسألة استرجاع الأمّة الإسلاميّة قاطبةً، ورأت أنّ الوحدة العربيّة شرط لازم، بل وسيلة، لتحقيق هذا الهدف[2]. وقد ترك هذا النهج أثرًا في نفوس علماء الدين المسلمين المتدرّبين تقليديًّا. ومن ثم دخل تفسيرُ مفكّري السلفيّة الجديدة الأكثرُ

= ويُذكر أنّ أوّل من استخدم مصطلح «السلفيّة الجديدة» (neo-Salafiyya) هو إيروين روزنتال (E. I. J. Rosenthel) في كتاب له بعنوان **Islam in the Modern National State**، غير أنّه استخدم هذا المصطلح إيّاه بسياق مغاير، في إشارة إلى محمّد علّال الفاسي، زعيم حركات التحرّر في المغرب العربيّ، توفيّ سنة 1973، للمزيد عنه، انظر: (OE, II. p4f).

Considering the changes in the reformist outlook that took place in the 1920s in Egypt, it seems, however, justified to borrow the expression and to apply it to this development; cf. also Mayeur-Jaouen, «**Les débuts**», p.253; and W. Ende, «**Salafiyya**», **EI2**, VIII, p.907.

(1) Hourani, **Arabic Thought**, p.193–221; regarding the background, see: I. Gershoni, J.P. Jankowski (eds.), **Egypt, Islam, and the Arabs. The Search for Egyptian Nationhood, 1900–1930**, New York, Oxford, 1986; on the topic of Pharaonism, see M. Haarmann, **Das moderne Ägypten und seine pharaonische Vergangenheit**, Ph.D. dissertation, Freiburg 1990, 2001; D. Walker, «**The Collapse of Neo-pharaonic Nationalism in Egyptian High Culture after 1930**», **Journal of Arabic, Islamic and Middle Eastern Studies** 1, 1993, p.45–58.

وانظر كذلك: **العرفان**، ج69، العددان 1 و2، كانون الثاني/ يناير ـ شباط/ فبراير، 1981، ص129 إلى 134.

وفي الترجمة العربيّة، استفدنا من: ألبرت حوراني، **الفكر العربيّ في عصر النهضة**، ترجمة: كريم عزقول، بيروت، دار نوفل، 2001، ص199 إلى 227. (المترجمة).

(2) Gershoni, «**Emergence**», esp. p.70–81; and idem, «**Arabization**», passim; as well as Dawn, «**Formation**», passim.

عنفًا في منافسة جدّ محتدمة معهم، وطعنوا في احتكارهم التقليديّ للتعليم الإسلاميّ[1].

ويجب التأكيد دومًا على أنّ التصنيف أعلاه مثاليّ بعض الشيء. إذ، يتعذّر علينا اختطاط خطّ جليّ وواضح يفصل بين الجماعتَين؛ لأنّ كليهما تعاون، وعلى الدوام، في مسائل معيّنة. فعلى سبيل المثال، شارك شيخ الأزهر محمّد الخضر الحسين، وآخرون غيره، في عدد من منظّمات السلفيّة الجديدة[2]، حتّى إنّ الشيخ المراغي نفسه حافظ على صداقات آنيّة جمعته بجماعة الإخوان المسلمين[3]، كما إنّ مؤتمر القدس، في عام 1931، كان موضع اهتمام المفكّرين والعلماء على حدٍّ سواء.

وقد كانت السلفيّة الجديدة تنتظم في جمعيّات صغيرة، على خطى المجتمع المحمّديّ المثاليّ[4]، وكأنّها عالمٌ أصغر يجسّده. وقد ذكرنا، سابقًا، في معرض الحديث عن زيارة الزنجاني إلى القاهرة، جماعتَين اثنتين منهما، ألا وهما جماعة الشبّان المسلمين، وجماعة الهداية الإسلاميّة، ولاسيّما أنّ جماعة الشبّان المسلمين نجحت في حمل رسالتها إلى خارج حدود بلاد مصر، فقد عُثر على فروع لها في فلسطين ولبنان، حتّى إنّها وصلت إلى بومباي[5].

---

(1) Schulze, **Internationalismus**, p.87, headed the chapter, which is devoted to this development. (valid only for Sunni Islam), «**The Victory of the Intellectuals**».

(2) Ibid, p.91.

(3) Heyworth-Dunne, **Trends**, p.33f.; Mitchell, **Society**, p.212.

(4) Schulze, **Internationalismus**, p.90;

بالطبع تشير مفردة «محمّديّ» هنا إلى مجتمع على غرار المجتمع الذي أسّسه النبيّ محمّد [ص] في المدينة، وهو الأمّة المحمّديّة، ولا تحمل هذه المفردة في ثناياها أيّ إشارة إلى أيّ توجّه دينيّ ما.

(5) تأسّست جمعيّة الشبّان المسلمين على يد عبد الحميد سعيد، وعبد العزيز الجاويش (1876_1929)، للمزيد عنه، انظر الوفيّات في: **المنار**، ج29، العدد 9، شباط/ فبراير، 1929، =

وما لبثت جمعيّة الإخوان المسلمين أن ظهرت، من بين عدد هائل من جمعيّات تشتغل على هذا النحو نفسه[1]، كممثّل أساس (عن هذا التيّار) له ثقله[2]. تأسّست جمعيّة الإخوان المسلمين في شهر آذار، مارس، من العام 1928 (أو 1929)، في منطقة الإسماعيليّة، على يد الأستاذ اليافع محمّد حسن البنّا، الذي لم يكن قد بلغ، آنذاك، الاثنين والعشرين ربيعًا. وتضافرت بنيتها الداخليّة مع برنامج مدروس بإحكام قريب من نموذج فجر الإسلام. وسرعان ما أضحت هذه الجماعة عنصرًا له ثقله في الحياة السياسيّة المصريّة، بل كان (يُنظر إليه) كمشروع تقدّميّ في البلدان الإسلاميّة الأخرى، ولاسيّما مع انتهاء الحرب العالميّة الثانية[3].

= ص712 إلى 714؛ محبّ الدين الخطيب، عام 1927. أورد رينارد شولتزه (R. Schulze) أنّها تأسّست في تشرين الثاني/ نوفمبر، 1929، في:

Schulze, **Internationalismus**, p.91.

وللمزيد عن نظامها الأساس، انظر: المنار، ج28، العدد 10، كانون الثاني/ يناير، 1928، ص788 إلى 792؛

cf. also Mayeur- Jaouen, «**Les débuts**», p.248ff.; Heyworth-Dunne, **Religious and Political Trends**, p.11-14; Mitchell, **Society**, p.7; G. Kampffmeyer, «**Western Egypt and Asia**», in, H.A.R. Gibb (ed.), **Whither Islam?**, London, 1932, reprinted 1973, p.99–170, esp. p.103ff.

(1) Cf. Heyworth-Dunne. **Trends**. p30.

وقد أورد أنّه جمع بيانات عن وجود 135 جمعيّة من هذا القبيل (ابتداءً من عام 1947)، وقد ذكر 29 جمعيّةً اعتبر أنّها من الأكثر أهمّيّةً (انظر هذا الكتاب، ص89، الهامش (3)).

(2) Regarding the Muslim Brotherhood, see, Mitchell, **Society**, passim, as well as the literature mentioned in Schulze, **Internationalismus**, p.90f. note 238;

وللمزيد عن حسن البنّا (1906–1949)، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج2، ص183–184؛ أسعد يوسف داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج2، ص208 إلى 211؛ انظر:

J.M.B. Jones, **EI2**, I, p.1018f.; the information about the foundation date is inconsistent, al-Bannā himself mentioned March 1928 **and** Dhū l-Qa'da 1347 (corresponding to Apr., May 1929), cf. Mitchell, p.8, note 19; as well as J.J.G. Jansen, «**Ḥasan al-Bannā's Earliest Pamphlet**», *WI*, **32**, 1992, p.254–258.

= (3) J. Reissner, **Ideologie und Politik der Muslimbrüder Syriens. Von den**

ومنذ البدايات الأولى، شكّل السعي نحو نشر أفكار الوحدة الإسلاميّة حجر زاوية في إيديولوجيا جماعة الإخوان المسلمين، على الرغم من أنّهم لم يثيروا مسألة التقريب بين مختلف المذاهب الإسلاميّة، ولا حتّى التشيّع كمذهب مستقلّ. وعوضًا عن ذلك، رأى حسن البنّا أنّ الوحدة الإسلاميّة كيان استاتيكيّ راسخ، ومؤكِّدًا على أنّه كيان قابل للتحقّق، دونما تكلّف، في اللحظة التي تستعاد فيها الأمّة المحمّديّة كما كانت في عصور ما قبل تشظّي المسلمين إلى فئات. وبالعودة إلى الفهم القرآنيّ لمفهوم الأمّة[1]، بات يُنظر إلى هذا الانعطاف، عبر حوار مسهب ومصحوب بصعاب عصيّة على التوقّع، وهادف إلى توحيد فروع الدين وإلى تحليل جديد للتاريخ يبدأ عقب وفاة محمّد [ص] على أنّه رديف لا لزوم له؛ لأنّ عمليّة كهذه لا تعدو كونها مرحلةً مؤقّتةً على درب الوصول إلى الوحدة الإسلاميّة «الحقيقيّة» و«الكاملة».

وبالنظر إلى هذا الاستدلال، يتبيّن أنّ جماعة الإخوان المسلمين كانت تتّبع تقليد الوحدة الإسلاميّة «الكلاسيكيّة» التي اختطّها جمال الدين الأفغانيّ في القرن التاسع عشر بحذافيره، علمًا أنّ حسن البنّا غالبًا ما يُقارن بجمال الدين الأفغاني[2]. غير أنّ الإخوان المسلمين أظهروا استعدادهم للاضطلاع بحوار من هذا اللون مع الشيعة، كما تظهر الاتّصالات التي

= **Wahlen 1947 bis zum Verbot unter Adib as-Sisakli 1952**, Freiburg, 1980.

(1) للمزيد عن مفهوم «الأمّة»، انظر:

F.M. Denny, **EI2**, X, p.859–863; F.M. Denny, «**The Meaning of Ummah in the Qur'ān**», **History of Religions** 15, 1975, p.34–70; and idem «**Ummah in the Constitution of Medina**», *JNES*, **36**, 1977, p.39–47.

(2) Mitchell, **Society**, p.321f.;

وللمزيد عن فكر حسن البنّا الوحدويّ، انظر:

Ibid., p.216f; Gershoni, «**Emergence**», p.71–80.

جرت بين جماعة الإخوان المسلمين وجماعة التقريب التي سيُبسط لها بإسهاب في الصفحات الآتية.

أخفق كلّ من السنّة -الممثّلين بالأزهر- وحوزات الشيعة -ولاسيّما النجف، وقمّ، مضافًا إلى عتبات أخرى- في بذل جهود حتميّة ونهائيّة مُجمع عليها للدعوة إلى حوار، أو حتّى للانخراط في حوار، من هذا القبيل. وعليه، بدا من الطبيعيّ أن يضطلع ناشطو جماعة التقريب أنفسهم بتأسيس جماعات، على غرار ما أقدمت عليه السلفيّة الجديدة وقد كانوا يستقدمون، أحيانًا، بعضًا ممّن انخرط في صفوفها. إذ تواصلت هذه الجماعات، كلّ حين، مع دور نشر وجمعيّات منخرطة في معترك الصحافة، بغية نشر ما تعرفه كلّ طائفة عن الأخرى؛ بهدف النهوض بالتقريب عن طريق كتب ومقالات تفي بالغرض المطلوب.

تبلورت أولى هذه الدعوات على يد محمّد رضا المظفّر، وهو فقيه شيعيّ كان يدرّس في النجف[1]. نشر المظفّر عام 1935 مساهمةً موجزةً له في مجلّة «الرسالة»[2]، وهي مجلّة إصلاحيّة تصدر في القاهرة، عرّف

---

(1) وللمزيد عن رضا المظفّر (1904-1964)، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج6، ص127؛ أسعد يوسف داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج3، ص1224-1225؛ كوركيس عوّاد، **معجم المؤلّفين العراقيّين**، ج3، ص170-171؛ آغا بزرگ الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**، ج12، ص772-773؛ عمر رضا كحّالة، **المستدرك على معجم المؤلّفين**، ص642-643؛ محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر**، ج2، ص1217-1218؛ عليّ الخاقاني، **شعراء الغريّ**، ج8، ص451 إلى 485. وانظر كذلك: محمّد مهدي الآصفي، **مدرسة النجف وتطوّر الحركة الإصلاحيّة فيها: ظلال من حياة الراحل الشيخ المظفّر ودراسة عن الحركة الإصلاحيّة فيها**، النجف، 1384/ 1964؛ محمّد جواد مغنيّة، **«فقيد النجف الأشرف»، من هنا وهناك**.

(2) تولّى أحمد حسن الزيّات رئاسة تحرير هذه المجلّة (1885-1968)، ومن ثمّ تولّى رئاسة مجلّة الأزهر لمرّتين اثنتين. وبات من القوى الدافعة لإصلاح الأزهر عام 1961 وفي إضفاء الشرعيّة على اشتراكيّة عبد الناصر كبديل عن الاشتراكيّة الإسلاميّة؛ للمزيد انظر: كذلك: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج1، ص113-114؛ أسعد يوسف داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج3، ص507 إلى 510؛ عمر رضا كحّالة، **المستدرك على معجم المؤلّفين**، ص45؛ انظر: =

فيها بجمعيّة منتدى النشر التي أسّسها، ودعا إلى تعزيز العلاقات بين الأزهر والنجف، وصولًا إلى تأسيس «جبهة الإسلام» عن طريق تكثيف الاتّصالات بالمؤسّسات المصريّة. وبذلك يكون المظفّر، تاليًا، قد خاطب مباشرةً «لجنة التأليف والترجمة والنشر»، وهي مؤسّسة مرموقة وذائعة الصيت، بشخص رئيسها أحمد أمين الذي لم يستجب لمثل هذه الدعوات[1].

أُسّست أوّل جمعيّة من جمعيّات السلفيّة الجديدة بهدف النهوض بالوحدة الإسلاميّة، فحسب، فكان أن أُنشئت «جماعة الأخوّة الإسلاميّة» التي تأسّست في القاهرة في ربيع عام 1938. أمّا الدافع الأساس وراء تأسيس هذه الجمعيّة فكان الدبلوماسيّ، والأستاذ الجامعيّ، عبد الوهّاب عزّام، الذي خدم سفيرًا لبلاده إلى المملكة العربيّة السعوديّة وباكستان،

= Vatikiotis, «**Islam and the Foreign Policy of Egypt**»;

وللمزيد عن الزيّات، انظر: محمّد سيّد محمّد، **الزيّات والرسالة**، الرياض، 1982.

(1) محمّد رضا المظفّر، «**السنّيّون والشيعة وموقفهم اليوم**»، مجلّة الرسالة، العدد 3، 1935؛ انظر كذلك: محمّد تقي الحكيم، **فكرة التقريب بين المذاهب وبحوث أخرى**، ص15ـ16؛ للمزيد عن انتقادات البهنساوي لرضا المظفّر، انظر: سالم البهنساوي، **الحقائق الغائبة بين السنّة والشيعة**؛ انظر: العرفان، ج31، العددان 9ـ10، آب/ أغسطس ـ أيلول/ سبتمبر، 1945. وللمزيد عن لجنة أحمد أمين، انظر:

K.L. Crose, **Aḥmad Amīn and Lajnat al-Ta'līf wa al- Tarjamah wa al-Nashr, A Study of thEIr, Contribution to the 20th Century Renaissance of Egypt**, Ph.D. dissertation, Hartford 1955; U. Rizzitano, «**L'attività editorale del 'Comitato di Composizione, traduzione ed edizione**», del Cairo, 1914–1938», *OM*, **20**, 1040, p.31–38; Perrin, «**Le creuset**», p.322–324;

وللمزيد عن جمعيّة منتدى النشر، انظر: أحمد قبيسي، **حياة الإمام شرف الدين في سطور**، ص95؛ مرتضى الرضوي، **آراء علماء المسلمين في التقيّة والصحابة وصيانة القرآن الكريم**، ص32؛ انظر، كذلك:

Nakash, **The Shi'is of Iraq**, p.265–268; Mervin, «**The Clerics of Jabal Āmil**», p.82f.

مضافًا إلى بلدان أخرى. واكتسب عبد الوهّاب عزّام، بصفته أستاذًا يدرّس الأدب الفارسيّ في جامعة فؤاد الأوّل في القاهرة، ميزات جمّة إثر نشر معارفه بحقل الأدب الفارسيّ في مصر[1]، فقبل أعوام عدّة سبقت دفاعه العلنيّ عن الشيعة في وجه الاتّهامات التي كالها كاتب الرحلات الشهير محمّد ثابت، اكتسب عزّام أهليّةً في بيئة تجمع بينها أواصر سنّيّة شيعيّة. فعندما وصّف محمّد ثابت رحلاته إلى العراق وإيران انتقد، بإيجاز، زواج المتعة عند الشيعة، وأكّد أنّهم يحبّذون الحجّ إلى مشهد على حجّ مكّة، وقد دحض عبد الوهّاب عزّام في مجلّة «الرسالة»، التي أتينا على ذكرها أعلاه، هذه التعليقات، ما آل إلى نشوب جدال طفيف بينه وبين العالم المصريّ أمين الخولي الذي دافع عن محمّد ثابت[2].

---

(1) طلعت أبو فرحة، «**أضواء على دراسة الفارسيّة في مصر**»، **جوانب من الصلات الثقافيّة بين إيران ومصر**»، جمع وتقديم: نور الدين آل عليّ، القاهرة، 1978، ص181 إلى 205؛ لمزيد من الاطّلاع على عبد الوهّاب عزّام (1894ـ1959)، انظر:

al-Zirikli IV, p.186; *MDA*, **III**, p.816–19; Kahhala XIII, p.403; *RAAD*, **34**, 1959, p.368–370;

وانظر كذلك: عبد العزيز أحمد جيرة، «**الدكتور عبد الوهّاب عزّام: الأزهريّ السفير**»، مجلّة **الأزهر**، العدد **55**، آذار، 1983، ص654 إلى 661؛ محفوظ علي عزّام، «**عبد الوهّاب عزّام: أديب الإسلام**»، مجلّة **الأزهر**، العدد 53، آذار، 1981، ص724 إلى 728؛ جعفر الخليلي، **موسوعة العتبات المقدّسة**، ج6، ص179 إلى 182.

(2) محمّد ثابت، **جولة في ربوع الشرق الأدنى**، ص134 إلى 143، و170 إلى 182؛ مجلّة **الرسالة**، العدد 2، انظر: مقالات الخولي، وعزّام؛ انظر كذلك:

Ende, «**Ehe auf Zeit**», p.34f.;

وللمزيد عن محمّد ثابت (توفيّ 1958)، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج7، ص67ـ 68. وانظر:

J.M. Landau, «Muḥammad Thabit, A Modern Arab Traveller», JAL 1, 1970, p.70–74;

وللمزيد عن رفض الشيعة لمحمّد ثابت انظر: محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، ج1، ص69 إلى 76؛ توفيق الفكيكي، **المتعة وأثرها في الإصلاح الاجتماعيّ، في الردّ على مفتريات محمّد ثابت في كتابه «جولة في ربوع الشرق الأدنى» وعلى موسى جار الله بن فاطمة التركستاني في** =

استلم عبد الوهّاب عزّام رئاسة الجمعيّة الجديدة، وعُيّن الناشر أحمد بيك خليل نائبًا له[1]. وكان لمشاركة الفيلسوف والكاتب المصريّ البارز طنطاوي جوهري[2] أثرًا في تعزيز أهمّيّة هذه الجمعيّة ومكانتها واعتبارها حتّى خارج حدود مصر، وكذا فعل توجّه هذه الجمعيّة العالميّ منذ نشأتها الأولى. وضمّت (الجمعية)لجنتها التنفيذيّة أعضاء من ثماني دول من الشرق الأوسط وأوروبا الشرقيّة، وأصبح لهذه الجماعة 46 فرعًا «في مختلف بقاع الأرض، ضمّت تسع أراض في أوروبا الشرقيّة»[3].

وقد تبلورت التطلّعات الوحدويّة التي سعت هذه الجمعيّة إلى إرسائها منذ البند الأوّل من نظامها الأساس، إذ حُدّدت أهدافها في جملة أمور، نذكر منها:

= كتابه «**الوشيعة**»، القاهرة، 1960؛ عبد الحسين الأميني، **الغدير في الكتاب والسنّة والأدب**، ج3، ص311 إلى 319؛ للمزيد عن الخولي انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام، قاموس التراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، ج2، ص16.

(1) Heyworth-Dunne, **Trends**, p.106f; *OM*, **18**, 1938, p.222; Gershoni, «**Emergence**», p.71; Schulze, **Internationalismus**, p.92f.; Landau, **Politics**, p.225f.; Sindi, **The Muslim World**, p.121;

وانظر، كذلك: محمّد عزّت إسماعيل الطهطاوي، من **العلماء الروّاد في رحاب الأزهر**، ص202.

(2) J. Jomier, «Le Cheikh Ṭanṭawī Jawhari (1862-1940) et son commentaire du Coran», *MIDEO*, **5**, 1958, p.115-175, esp. p.129f.,

وكان لطنطاوي علاقات تجمعه بالإخوان المسلمين وجمعيّة الشبّان المسلمين، انظر: يوسف أسعد داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج2، ص276 إلى 278، حيث ورد أنّه عاش بين عامي 1870 و1939؛ وانظر، كذلك:

F. de Jong, *OM*, **20**, 1940, p.88; **EI2**, S, p.262f.; Jansen, **Interpretation**, 32, p44ff.; F. de Jong, «**The Works of Ṭanṭawī Jawhari (1862-1940)**»;

علمًا أنّ بعض هذه المصادر لم تأت على ذكر علاقة طنطاوي جوهري بجماعة الأخوّة الإسلاميّة.

(3) Heyworth-Dunne, **Trends**, p.106.

1- العمل على تحقيق الاحترام المتبادل بين المسلمين، مع غضّ الطرف عن بلدانهم الأمّ، وعلى تقوية اللحمات والعلاقات بينهم، وعلى تعزيز الأخوّة الإسلاميّة.

2- العمل على تذليل الصعاب المذهبيّة التي تختلف فيها الآراء وتتشعّب، وعلى تفادي الخوض فيها[1].

أمّا البند الأخير فكان توجيهيًّا: لم تهدف جماعة الأخوّة الإسلاميّة إلى إثارة المواضيع الخلافيّة (بين المذهبين)، مواضيع إذا ما أُثيرت ستحمل سيلًا من الخلافات والسجالات، مخافة أنّ نقاشات كهذه ستزيد طينة الخلافات بلّةً؛ بل سعت الجمعيّة إلى التأكيد على النقاط الجامعة، وبهذا ستضيّق الخناق على الغرب.

لم تحقّق هذه الجمعيّة إنجازات جمّة، ومع رحيل طنطاوي جوهري، عام 1940، واندلاع الحرب العالميّة الثانيّة بدأت نشاطات الجمعيّة بالتداعي. فلم تُصدر مجلّةً خاصّةً بها كما أعلنت الجمعيّة عند تأسيسها، ولاسيّما أنّ الآمال التي علّقتها الجمعيّة على دعم الأزهر والحكومة المصريّة ضاعت سدًى. وقد افترشت أثر جماعة الأخوّة جماعةٌ أخرى تأسّست في كراتشي، عام 1949[2]، وعلى غرار جمعيّة الأخوّة لم تنجح جمعيّة كراتشي في بعث نبض جديد كذلك[3].

---

(1) Ibid.

لم يأتِ الكتاب على ذكر مصدر عربيّ لهذا النظام الأساس. ولم نجده في كتب أو منشورات أخرى، فاقتضت ترجمته إلى العربيّة. (المترجمة).

(2) **Landau, Politics, p.280;**

والجدير ذكره أنّ عبد الوهّاب عزّام ما برح ناشطًا في معترك الوحدة العربيّة والإسلاميّة في زمن الحرب.

(3) لا ينبغي المزج هنا بين جماعة الأخوّة الإسلاميّة، التي نعرضها على بساط البحث، مع فرع جماعة الإخوان المسلمين الذي افتُتح في بغداد على يد كلّ من أمجد الزهاوي ومحمّد =

وكان لتأسيس جامعة الدول العربيّة مع نهاية الحرب العالميّة الثانية، ولتقويض الانتداب الأوروبّي الذي سيطر على أجزاء شاسعة من الشرق الأوسط، اليدَ الطولى في الحظو بتحقيق أرب الوحدة العربيّة، ولو أنّه كان آنيًّا ونظريًّا بالحدّ الأدنى. وعلى الرغم من ذلك، لم يسدل الستار على دعوات الوحدة الإسلاميّة؛ بل على العكس، ظهرت مبادرات عدّة، ولاسيّما خارج العالم العربيّ، سلّطت الضوء على هذا الهدف، على غرار جمعيّة «خدّام الدين» في لاهور، و«جمعيّة الواعظين الجعفريّة»، التي نشطت في أوروبا، وأفريقيا، وماليزيا، وجمعيّة «شباب الإسماعيليّة»، في بومباي، و«جمعيّة كراتشي الإسلاميّة»، كما كثير من الجماعات الأندونيسيّة[1].

وشهدت الدول العربيّة، كذلك، نشاطات مهمّة بارزة. ففي بغداد تأسّست جمعيّة «الوحدة الإسلاميّة» عام [2]1949، وقبل عامين تقريبًا

= محمود الصوّاف تحت اسم جمعيّة الأخوّة الإسلاميّة كذلك، عام 1947، للمزيد، انظر:

Schulze, **Internationalismus**, p.105f. with notes 283–285;

وانظر، كذلك: محمّد محمود الصوّاف، **صفحات من تاريخ الدعوة الإسلاميّة في العراق**، القاهرة، 1984. وللمزيد عن محمّد الصوّاف، انظر: كوركيس عوّاد، **معجم المؤلّفين العراقيّين**، ج3، ص240؛ محمّد الصوّاف، **من سجلّ ذكرياتي**، القاهرة، 1987. وقد حافظ الصوّاف على علاقاته بجمعيّة عبد الوهّاب عزّام في القاهرة، انظر: **صفحات من تاريخ الدعوة الإسلاميّة في العراق**، ص15.

(1) انظر: هاشم الدفتر دار المدني ومحمّد عليّ الزعبيّ، **الإسلام بين السنّة والشيعة**، ج1، ص58. وانظر كذلك:

P. Shinar, «**Ibāḍiyyah and Orthodox Reformism in Modern Algeria**», in, U. Heyd (ed.), **Studies in Islamic History and Civilization**, Jerusalem 1961, p.97–120.

(2) انظر: **العرفان**، ج36، ج2، شباط/ فبراير، 1949، ص145ـ146؛ ثمّ، كذلك، في كتاب جايكوب لاندو (J. Landau) عن المشهد العامّ لحركات الوحدة الإسلاميّة عقب عام 1945، للمزيد، انظر:

Landau, **Politics**, p.248–303;

وعلى المقلب الآخر، اضطلعت لجنة توحيد المذاهب، التي تأسّست في القاهرة في تشرين =

أُسّست جمعيّة سمّيت بـ «دار الإنصاف»، في بيروت، بمبادرة من جمع من الفقهاء المسلمين من كلّيّة الشريعة في جامعة فاروق الأوّل. وقد عزف مؤسّسو دار الإنصاف، بادئ ذي بدء، إلى تسميتها بـ «دار الدعوة إلى الله»، لكنّ صاحب «دار الإنصاف للنشر»، الذي أبدى رغبةً في نشر منشورات هذه الجماعة وطبعها، أصرّ على تغيير اسمها من «دار الدعوة إلى الله» إلى «دار الإنصاف»[1]. وتسنّم رئاسة هذه الدار المدير هاشم الدفتر دار المدني، وتولّى أمانة سرّها محمّد عليّ الزعبيّ[2]، وأصبحا مسؤولين عنها، علمًا أنّ هذه الجمعيّة قد أعلنت صراحةً أنّ أحد أهمّ أهدافها هو الترويج إلى تفاهم بلحاظ أصل المدارس الفقهيّة الإسلاميّة «الصحيحَ».

وقد حصدت الجمعيّة نجاحًا لا بأس به، حيث استقطبت دعم عدد من العلماء الشيعة المعتَبرين[3]، إن هو إلّا محمّد حسين آل كاشف الغطاء الذي دفع بمحمّد علي الزعبي وهاشم المدني إلى طبع برنامجهما في كتاب

= الثاني/ نوفمبر، عام 1946، على يد القاضي رضوان الشافعي المتعافي، في مسألة التوافق بين المدارس الفقهيّة السنيّة؛ للمزيد، انظر: رضوان الشافعي المتعافي، **فقه الإسلام الميسّر من المذاهب الإسلاميّة**، ص20 إلى 35؛ انظر كذلك: مخلص الصيّادي، **الأزهر ومشاريع الأزهر ومشاريع تطويره 1289–1390 هـ/ 1872–1970 م**، ص91.

(1) وللمزيد عن قصّة تأسيس دار الإنصاف، انظر: هاشم الدفتر دار المدني ومحمّد عليّ الزعبي، **الإسلام بين السنّة والشيعة**، ج2، ص (ح) إلى (ل).

(2) وللمزيد عن محمّد عليّ المدني، الذي ساهم في تأسيس جمعيّة الهداية الإسلاميّة في القاهرة، انظر: المصدر نفسه، ج2، ص122 إلى 125؛ للمزيد عن هاشم الزعبي، انظر: المصدر نفسه، ج2، ص166–167؛ وانظر، كذلك: عبد القادر عيّاش، **معجم المعجم المؤلّفين السوريّين في القرن العشرين**، ص227–228؛ انظر: **العرفان**، ج56، العدد 5، تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1968، ص496 إلى 503. ومن بين أعضاء هذه الدار، نذكر: عبد القادر البوّاب، عبد القادر الغندور، محمّد حسّونة، وراشد البحصيلي، وللمزيد، انظر: هاشم الدفتر دار المدني ومحمّد عليّ الزعبي، **الإسلام بين السنّة والشيعة**، ج2، ص (ي).

(3) المصدر نفسه، ج1، ص131–132، حيث تعليقات محمّد صادق الصدر ومحسن الأمين، (وللمزيد عن محسن الأمين، انظر: هذا الكتاب، ص318.

من جزءين وهو «الإسلام بين السنّة والشيعة»[1]. وقد أثنى عبد الحسين شرف الدين، في الخاتمة التي كتبها في الجزء الثاني من الكتاب، على هذه المبادرات الداعية إلى الوحدة الإسلاميّة عمومًا، وعلى مبادرة هاشم المدني ومحمّد عليّ الزعبي خصوصًا[2].

نجحت دار الإنصاف في بدايات الخمسينات من القرن الماضي، ولو لفترة وجيزة، في شدّ انتباه الجمهور أكثر فأكثر، وتفوّقت بذلك على الجمعيّات الداعية إلى الوحدة الإسلاميّة، التي أتينا على ذكرها سابقًا. غير أنّها لم تنجح في حجز مقعد لها في حركات التقريب الإسلاميّة، مقارنةً مع الجمعيّة التي أبصرت النور في القاهرة في تلك الفترة، والتي أرخت بظلالها على مشهد حركة التقريب بين المذاهب الإسلامية لعقد ونيّف، علمًا أنّ المدني والزعبي اتّخذا من جمعيّة التقريب بين المذاهب الإسلاميّة نموذجًا يُحتذى به لجمعيّتهما، ولم يريا أنّها منافس «غير شريف»[3].

تأسيس جماعة التقريب (بين المذاهب الإسلاميّة) وتنظيمها

في ربيع عام 1939 سافر الأمير الإيرانيّ محمّد رضا بهلوي إلى مصر، طالبًا يد الأميرة فوزيّة، ومصطحبًا معه وفدًا ضمّ شيخًا شيعيًّا شابًّا، وغير معروف آنذاك، يُدعى محمّد تقي القمي. اضطلع هذا الأخير ببثّ التقارير الفارسيّة

---

(1) انظر: آغا بزرگ الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**، ج12، ص616، الهامش 1؛ وانظر، كذلك: **دائرت معارف تشيّع**، ج2، ص106 ب؛ وانظر: **العرفان**، ج37، العدد 10 ، تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1950، ص1186_1187؛ وانظر، كذلك:

RAAD, **27**, 1952, p.290-292.

(2) هاشم الدفتر دار المدني ومحمّد عليّ الزعبي، **الإسلام بين السنّة والشيعة**، ج2، ص114 إلى 118، 28 ، آب/ أغسطس، 1951.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص58؛ ج2، ص (ط)؛ انظر كذلك: محمّد عليّ الزعبي، **لا سنّة ولا شيعة**، ص197_198.

لاحتفالات العرس على الراديو الإيرانيّ، نقلًا عن راديو القاهرة[1]. وقد بدا أنّ هذه الزيارة لم تكن الزيارة الأولى له إلى النيل؛ إذ قال القمي، لاحقًا، إنّه زار القاهرة للمرّة الأولى قبل عام، حيث التقى بمحمّد مصطفى المراغي[2]، موضحًا أنّ لجهود عبد الرحمن عزّام، سفير مصر إلى بغداد وطهران -وقد أتينا على ذكره سابقًا- فضلٌ في بناء علاقته بالأزهر، وقد عمد عزّام إلى حضّ محمّد مصطفى المراغي على إقامة حوار مع العلماء الشيعة منذ العام 1936[3].

وقد أكّد القمي، الذي بقي في صمت مطبق حيال الأسباب التي دفعته إلى اللحاق برحلة 1939 وعلاقته بحاكم طهران، أنّه جاء مسبقًا لملاقاة شيخ الأزهر، بغية الدفع قدمًا بالتقريب بين التشيّع والتسنّن. واعتقد القمي أنّه بسبب المناخ الذي كان يلفّ الأزهر، والبلاد عامّةً، تعذّر على محمّد

---

(1) أحمد عارف الزين، «**بين المؤتمر والعرس**»، العرفان، ج29، العدد 2، نيسان/ أبريل، 1939، ص125 إلى 127.

(2) محمّد تقي القمي، «**رجال صدقوا**»، مجلّة **رسالة الإسلام**، ج14، 1964، ص187 إلى 193، (والعنوان مقتبس من الآية القرآنية: ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾ (سورة الأحزاب: الآية 23)؛ انظر للكاتب نفسه، مجلّة **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص258؛ ثمّة صورة تجمع القمي؛ محمّد مصطفى المراغي، ومفتي الديّار المصريّة السابق (كذا ورد في المصدر) عبد المجيد سليم، ورجال آخرون، يُعتقد أنّها التقطت بمناسبة زيارة القمي الأولى إلى مصر، للمزيد، انظر: عبد الكريم بي عازار الشيرازي، **الوحدة الإسلاميّة أو التقريب بين المذاهب السبعة**، ص28؛ يعتقد مدحت دايفد أبراهام (M. D. Abraham) في كتاب له بعنوان: (**Maḥmud Shaltut (1893–1963), a Muslim Reformist**) أنّ القمي قد ألقى محاضرات في الأزهر بناءً على دعوة المراغي؛ للمزيد، انظر:

Abraham, Midhat David, **Maḥmud Shaltut (1893-1963), a Muslim Reformist. His Life, Works and Religious Thought**, Diss. Hartford, Conn, 1976.

(3) وحيد الدالي، **أسرار الجامعة العربيّة وعبد الرحمن عزّام**، ص36؛ في سعى الدالي إلى حبو جهود عزّام الوحدويّة بأهمّيّة خاصّة، أضفى على محاوره صفة «رأس طائفة الشيعة بإيران».

مصطفى المراغي الصدع بمسائل التقريب. وبسبب اندلاع الحرب العالميّة الثانية أُلغيت نشاطات التقريب التي وضعها الأزهر على جدول أعماله بمناسبة احتفاله بذكرى مرور ألف عام على تأسيسه، وذلك في العام 1941. وبذلك عاد القمي إلى بلاده خالي الوفاض).

و في عام 1946، عاد محمّد تقي القمي إلى القاهرة، واضعًا نصب عينيه، هذه المرّة، نيّته بتأسيس جمعيّة تقضي على الخلافات المذهبيّة بين المسلمين[1]. وذهب القمي إلى القول إنّ الدافع وراء هذه المبادرة هو حادثة جرت خلال الحجّ إلى مكّة عام 1362 هـ (الموافق لشهر كانون الأوّل/ ديسمبر، عام 1943)؛ إذ اضطُرّ حاجّ إيرانيّ يُدعى «أبا طالب اليزدي» إلى التقيّؤ أثناء الطوافّ حول الكعبة، فاعتبرت السلطات السعوديّة أنّ هذا الأمر مدفوع عن سابق تصوّر وتصميم، ورأت أنّه انتهاك، لم يُعهد له مثيل، لحرمة الكعبة، انتهاك قام به شيعيّ يحمل ضغينةً تجاه الوهّابيّة. وعلى الأثر، اعتُقل أبو طالب اليزدي، وقُطع رأسه بعد يومين اثنين[2]. وقد أدّت هذه الحادثة إلى أزمة ديبلوماسيّة جدّيّة بين طهران والرياض، وآلت، كذلك، إلى إعلان الحكومة الإيرانيّة مقاطعة الحجّ لعامَين متتاليين[3].

---

(1) انظر: محمّد تقي القمي، **رسالة الإسلام**، ج14، 1964، ص189_190.

(2) «بلاغ رسميّ رقم 82: جريمة منكرة»، **أمّ القرى**، (وهي الجريدة الرسميّة السعوديّة)، 20 من ذي الحجّة عام 1362، (الموافق لـ 18 كانون الأوّل/ ديسمبر، 1943).

(3) وللاطّلاع على التداعيات السياسيّة كافّةً، انظر:

Records of the Hajj. A Documentary History of the Pilgrimage to Mecca. Vol. 7, The Saudi Period (1935–1951), s.l. (Chippenham,1993), p.527–560; *OM*, 24, 1944, p.5; S. M. Badeeb, **Saudi-Iranian Relations**, p.50f. and p.84f.; Kramer, «**Tragedy in Mecca**», p.235; idem, «**La Mecque**», p.41;

وقد روى القمي هذه الحادثة في مقالة بعنوان: «قصّة التقريب»، **رسالة الإسلام**، ج11، 1959، ص348 إلى 359؛ انظر كذلك: ميرزا خليل خليل كمره اى، **پام إيران به نجد وحجاز ومصر**، ص13، و24 و25؛ انظر: عبد الكريم بي آزار الشيرازي، **الوحدة الإسلاميّة أو التقريب بين المذاهب السبعة**، ص11؛ انظر كذلك: محمّد التيجاني، **ثمّ اهتديت**، ص43 إلى 47؛ انظر: =

وإبّان زيارة القمي الثانية إلى مصر، استفاد أيّما استفادة، من علاقاته مع علماء الأزهر البارزين الذين تعرّف إليهم على يد المراغي ما بين عامي 1938 و1939، الذي كان قد توفّي حينها. ومن أبرز هؤلاء مصطفى عبد الرازق، وهو الذي خلف المراغي في منصبه، وهو أستاذ فلسفة تدرّب في أماكن عدّة، من بينها باريس وليون، وهو شقيق عليّ عبد الرازق الذي أتينا على ذكر آرائه حول الخلافة، والتداعيات التي صحبت هذه الآراء[1].

وقد صدع مصطفى عبد الرازق، وعلى الفور، بمشروع القمي التقريبيّ، مدافعًا عنه في وجه العداءات كلّها التي كيلت له منذ البداية[2]، وقد

= محمّد عليّ الشرقي، «**نقش اسلام در راه رسيدن به وحدت**»، **وحدت مسلمين، گزارش ششم، نگارش به مقاله كنگره**، ص525 إلى 547.

ويبدو أنّ هذه الحادثة لم تكن الأولى من نوعها في الخلاف الوهّابيّ-الشيعيّ في زمن الحرب. ففي بداية الأربعينات من القرن الماضي كان يتوجّب على محمّد الحسين آل كاشف الغطاء إصدار فتوى تمنع المؤمنين الشيعة من الحجّ إلى المملكة السعوديّة، للمزيد، انظر:

A. Viton, «**Britain and the Axis in the Near East**», **Foreign Affairs** 19, 1940-41, p.370-384, esp. p.383.

(1) انظر: الفصل الخامس أعلاه؛ للمزيد عن مصطفى عبد الرازق (1885-1947)، انظر:

N. Tomiche, EI2, VII, p.**713f.;**

وانظر كذلك: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج7، ص231؛ أسعد يوسف داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج1، ص571 إلى 573؛ عليّ عبد العظيم، **مشيخة الأزهر**، ج2، ص79 إلى 92؛ محمّد إبراهيم الفيّومي، **في مناهج تجديد الفكر الإسلامي**، ص67 إلى 116؛ عليّ عبد الفتّاح، **المفكّر الإسلاميّ المعاصر مصطفى عبد الرازق**، القاهرة، 1985؛ للمزيد عن تأثيره على الفلسفة العربيّة المعاصرة، انظر:

I.M. Abu-Rabi', «**Islamic Philosophical Expression in Modern Arab Society**», **Der Islam** 72, 1995, p.47-81, esp. p.58ff.;

ولاقى انتخاب مصطفى عبد الرازق كشيخ للأزهر مقاومةً شرسةً داخل أروقة الجامعة، ذلك أنّه لم يكن من هيئة كبار العلماء؛ استطاع أن يستلم منصبه جرّاء تعديل الدستور لصالحه شخصيًّا بطلب من الملك فاروق، للمزيد، انظر:

Kedourie, «**Egypt and the Caliphate**», p.203; D. Crecelius, **The UlaMA, and the State**, p.328-331.

(2) محمّد تقي القمي، **رسالة الإسلام**، ج14، 1964، ص190؛ انظر: محمّد شلتوت، «**مقدّمة قصّة** =

أدّى دورًا بارزًا كيما تأتي جهود القمي أُكُلها، وكي تجتمع جماعة التقريب في القاهرة لعقد مؤتمرها التأسيسيّ في شهر كانون الثاني/ يناير، من العام 1947[1]. أمّا علماء الأزهر الآخرون، ولاسيّما شيخا الأزهر اللذان عُيّنا لاحقًا، عبد المجيد سليم ومحمود شلتوت، فكانا من أوائل الذين التحقوا

= التقريب»، **رسالة الإسلام**، ج14، 1964، ص194 إلى 202 وأُعيد طبع هذا المقال في: عبد الكريم بي آزار الشيرازي، **الوحدة الإسلاميّة**، ص15 إلى 30؛ وانظر، للكاتب نفسه: **اسلام آيين همبستگى**، ص228 إلى 243 في اللغة الفارسيّة، ص248 إلى 254 في اللغة العربيّة، وقسم اللغة الإنكليزيّة: ص3 إلى 13؛ وانظر، كذلك: محمّد المدني، **دعوة التقريب من خلال «رسالة الإسلام»**، 1966، ص8 إلى 14؛ عبد الله العلايلي، **مسألة التقريب بين المذاهب الإسلاميّة، أسس ومنطلقات**، ص13 إلى 19؛ وانظر، كذلك: عبد الكريم بي آزار الشيرازي، «تلاش رؤساى الأزهر در راه وحدت»، في **گزارش مسلمين**، ص608؛ عليّ عبد العظيم، **مشيخة الأزهر**، ج2، ص118 إلى 189؛ وانظر، كذلك: محمّد محمّد المدني، «صفحة بيضاء من جهاد شلتوت في سبيل الإصلاح الدينيّ والتقريب بين المسلمين»، **مجلّة الأزهر**، ج35، العدد 6، كانون الثاني/ يناير، 1964، ص651 إلى 656، لا سيّما ص653.

(1) أورد محمّد البهيّ هذا التاريخ في «**نقد وتعريف، تفسير القرآن للأستاذ الأكبر الشيخ محمّد شلتوت**»، **مجلّة الأزهر**، ج31، العدد 9، آذار/ مارس، 1960، ص1013 إلى 1017، ولا سيّما ص1017؛ فيما يرى عبد الله القمي أنّ أوّل اجتماع لجماعة التقريب عُقد بتاريخ 30 ربيع الثاني (كذا ورد في المصدر)، عام 1366 الموافق لـ 23 آذار/ مارس، 1947، انظر: **دعوة التقريب**، ص77، الهامش 1؛ انظر كذلك: العرفان، ج33، العدد 8، كانون الثاني/ يناير، 1947، ص952؛ تذكر جماعة التقريب نفسها هذا التاريخ (1947) مرارًا، للمزيد، انظر: **رسالة الإسلام**، ج4، 1952، ص148، وج9، 1957، ص20 إلى 24، وج17، 1972، ص3 فصاعدًا؛ انظر كذلك: **مجلّة الأزهر**، ج35، العدد 6، كانون الثاني/ يناير، 1964، ص655، الهامش 1. أمّا التاريخ الخاطئ 1948 فنجده مرارًا في الأدبيّات الغربيّة الثانويّة، ولا سيّما منها:

Zebiri, **Shaltut**, 12, Schulze, **Geschichte**, p.376, note 39, *MECS*, **16**, 1992, p.203; Skovgaard-Petersen, **Defining Islam**, p.154; Zeghal, **Gardiens**, p.139.

وذلك لأنّه ـأي هذا التاريخـ ظهر للمرّة الأولى في معرض الحديث عن جماعة التقريب في المنشورات البحثيّة الغربيّة، في:

OM, **28**, 1948, p.126;

وقد أشار زكي الميلاد إلى أنّ أوّل اجتماع لجماعة التقريب يعود إلى عام 1946، غافلًا ذكر دليل وبرهان على ذلك، للمزيد انظر: زكي الميلاد، **خطاب الوحدة الإسلاميّة**، ص51 و113.

بركب الجماعة منذ بداياتها، واللذان تعرّفا إليها عن طريق مصطفى عبد الرازق. وعند وفاة الأخير المُفاجئة في منتصف شهر شباط/ فبراير[1]، بُعيد تأسيس جماعة التقريب، تسلّم عبد المجيد سليم منصبَه، وكان قد ذاع صيته الحسن وسط علماء مصر بعد أن شغل منصب مفتي البلاد المصريّة من عام 1928 إلى عام 1945، وأصبح سليم من أبرز مرشدي الجماعة في هذه المرحلة المبكرة[2].

لم يكن رئيس جماعة التقريب أزهريًّا، بل وجهًا معروفًا في نشاطات الوحدة الإسلاميّة، ألا وهو محمّد عليّ علّوبة باشا، وقد كان أمين سرّ «مؤتمر القدس». عمد علوبة إلى تنظيم «المؤتمر البرلمانيّ العربيّ من أجل فلسطين» الذي أتينا على ذكره سابقًا، والذي عُقد في القاهرة عام 1938، ومن ثمّ أيّد الوحدة العربيّة والإسلاميّة في غير مّرة[3]. ويدلّ تعيينه على أنّ مؤسّسي الجمعيّة وضعوا نصب أعينهم مسألة جذب مفكّري السلفيّة الجديدة للانخراط في شؤون التقريب، وإدخالهم في الجمعيّة الجديدة؛ إذ كان محمّد عليّ علوبة قد التقى في تشرين الثاني، نوفمبر، من العام 1947، بأبرز الممثّلين عن السلفيّة الجديدة، مستفيدًا من علاقاته الطيّبة مع ممثّليها،

(1) Obituary in *OM*, 27. 1947. p41.

(2) للمزيد عن عبد المجيد سليم (1882-1954)، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج4، ص149؛ محمّد عبد المنعم الخفاجي، **الأزهر في ألف عام**، ج1، ص188 و189؛ انظر: عليّ عبد العظيم، **مشيخة الأزهر**، ج2، ص107 إلى 125؛ وانظر: عبد المتعال الصعيدي، **تاريخ الإصلاح في الأزهر وصفحات من الجهاد في الإصلاح**، ج1، ص148 إلى 140؛ ج2، ص4-5؛ وانظر: **مجلّة الأزهر**، ج65، العدد 5، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1988، ص568 إلى 575؛ ج61، العدد 6، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1989، ص658 إلى 690؛ انظر: هذا الكتاب، ص119، الهامش (3)؛ وانظر، كذلك:

Lemke, **Šaltūt**, index s. v.

(3) انظر: هذا الكتاب، ص181، الهامشان (3) و(4)؛ من ثمّ ترأس لجنة الشرف في جمعيّة الوحدة العربيّة، للمزيد، انظر:

OM, **19**, 1939, p.306.

وذلك بعد شهرين اثنين تقريبًا من تأسيس جماعة التقريب. وأسّس علوبة، بالتعاون مع حسن البنّا، رئيس جمعيّة الإخوان المسلمين، ومحمّد صالح حرب، رئيس جمعيّة الشبّان المسلمين[1]، «هيئةَ وادي النيل العليا لإنقاذ فلسطين» بغية دعم الجيوش العربيّة في فلسطين[2].

حمل هذا الأرب الداعي إلى التآلف بين ما يُمكن تسميته بقوى السلفيّة الجديدة «المعتدلة» بين ثناياه هدفين اثنين. فجماعة الإخوان المسلمين التي كانت في هذا الوقت في أوج تأثيرها الدينيّ والسياسيّ، ستمنح جماعة التقريب حاضنةً ومقبوليّةً في وسط العامّة، من جهة، وبذلك من الممكن أن يـؤول هذا الأمـر إلى بناء سدّ منيع في وجه الانتقادات المتوقّعة التي سُرعان ما برزت، من طرف «اليمين السلفيّ»، ولاسيّما التي تمثّلت بمحبّ الدين الخطيب، من جهة ثانية. إذ برز نجم الخطيب وأمثاله كمدافعين عن فهم تاريخيّ يصبّ في صالح الأمويّين، ما آل إلى تداعيات، من جملتها مواقف حادّة ضدّ الشيعة[3]، ويبدو أنّ هذه الحسابات أتت أُكُلها بشكل لا بأس به، ولاسيّما بُعيد تأسيس جماعة التقريب، كما تُظهر ردود فعل الخطيب الشاجبة لتأسيس الجماعة[4].

لم تجعل العلاقات التي تربط علوبة بالسلفيّة الجديدة منه الاختيارَ

---

(1) وللمزيد عن محمّد صالح حرب (1968)، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج4، ص166؛ قد خلف عبد الحميد سعيد، وترأس الجمعيّة منذ عام 1940، للمزيد، انظر:

OM, **20**, 1940, 436f; Mitchell, **Society**, index s. v.

(2) Mitchell, **Society**, p.56;

وانظر: هذا الكتاب، ص206؛ للمزيد عن نظرة الإخوان المسلمين للقضيّة الفلسطينيّة، انظر:

A. el-Awaisi, «**The Conceptual Approach of the Egyptian Muslim Brotherhood towards the Palestine Question, 1928-1949**», **Journal of Islamic Studies** 2, 1991, p.225-244.

(3) W. Ende, **Arabische Nation**, p.91-110.

(4) انظر هذا الكتاب، ص389 فصاعدًا.

الأمثل ليتولّى رئاسة المنظّمة الحديثة العهد فحسب، بل زد على ذلك الخلفيّة السياسيّة التي يتحدّر منها الرجُل. ففي عام 1930، كتب علوبة عن نبذ القوميّة المصريّة، وقد لاقت كتاباته هذه صدًى مدوّيًا آنذاك، داعيًا مصر، في الوقت عينه، إلى الالتحاق بالعالم العربيّ، وبذلك أضحى علوبة من السبّاقين الداعين إلى الوحدة الإسلاميّة في مصر(1). وكان لعلوبة دورٌ بارزٌ في «مؤتمر القدس» الذي جعل من الفكر الوحدويّ بين المسلمين محطّ أنظار الغرب بطريقة لم يُشهد لها مثيل من قبل، ومن التقريب بين السنّة والشيعة عناوين في الصحف. وأخيرًا وليس آخرًا، حظي علوبة بعلاقات سياسيّة لا بأس بها قد تُرخي بظلالها إيجابًا على جماعة التقريب، وذلك بسبب تولّيه مناصب وزاريّة في حكومات مصريّة عدّة. والدليل على ذلك، أنّه في نهاية عمله السياسيّ، أصبح أوّل سفير لمصرَ إلى باكستان التي كانت حديثة العهد بالاستقلال، وقد علّق كثير من دعاة الوحدة الإسلاميّة على ذلك آمالًا كبيرةً(2).

وكذا كان لاختيار نائب رئيس جماعة التقريب نيّةٌ مبطّنةٌ تتعلّق بتركيبة الأزهر العلميّة. تسنّم عبد المجيد سليم هذا المنصب، ويعدّ سليم أشهر ممثّل عن العلماء في جماعة التقريب بعد وفاة مصطفى عبد الرازق. وقد دفع حماس سليم لفكرة التقارب مع الشيعة مؤرّخَ إصلاحات الأزهر

---

(1) Gershoni, «**Emergence**», p.59-62.

(2) محمّد عليّ علوبة، ذكريات اجتماعيّة وسياسيّة، القاهرة، 1988، ص295 إلى 297. استقال علوبة من منصبه، كسفير إلى باكستان، بسبب الاختلافات وسط الحكومة المصريّة على تحديد السياسة المصريّة في باكستان، وذلك بعد مضّي سنة وبضعة أشهر في هذا المنصب، وتفرّغ بعدها لشؤونه الخاصّة، وقد خلفه في منصبه في كراتشي عبد الوهّاب عزّام الذي أتينا على ذكره من بين مؤسّسي جماعة الأخوّة الإسلاميّة. لكن من المستغرب أنّ محمّد عليّ علوبة ينفي، في عدد من مذكّراته، ضلوعَه في شؤون الوحدة الإسلاميّة، لا سيّما جماعة التقريب. وللمزيد عن أهمّيّة باكستان في حركة الوحدة الإسلاميّة، انظر:

Landau, **Politics**, p.253f. & 297f.

الشهير عبد المتعال الصعيدي إلى القول إنّ تأسيس لجنة التقريب بين المذاهب الإسلاميّة ـ كذا أسمى جماعة التقريب ـ هو نتاج عمل سليم من الألف إلى الياء[1]. وكان لتعاون مشايخ الأزهر مع الجماعة دورٌ في بناء جسور تواصل مع علماء الشيعة. وكذا لم يعد علماء الشيعة قادرين على الحفاظ على الأزهر كمحاورهم السنيّ المعتاد فحسب؛ بل آل ذلك إلى إقامة علاقات جديدة مع السلفيّين الجدد الذي رحّبوا بفكرة التقريب، ويعدّ حسن البنّا من أبرز هؤلاء.

وبالتالي، شغل المنصبين الرئيسين في هذه الجماعة أشخاص مقرّبون من الحلقات الفكريّة الداعية إلى الوحدة الإسلاميّة التابعة للسلفيّة الجديدة، أمّا المنصب الرئيس الثالث فاحتلّه أشخاص متحدّرون من الأوساط الأكاديميّة الإسلاميّة التقليديّة. رحّب محمّد تقي القميّ بما يُعدّ، للوهلة الأولى، المنصبَ الثاني بعد السكرتير العامّ[2]. فمنذ البداية

---

(1) عبد المتعال الصعيدي، **تاريخ الإصلاح في الأزهر وصفحات من الجهاد في الإصلاح**، ج1، ص13؛ للمزيد عن عبد المتعال الصعيدي (حوالى 1894ـ1958)، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج4، ص148؛ انظر كذلك: محمّد عبد المنعم الخفاجي، **الأزهر في ألف عام**، ج2، ص115 إلى 119؛ الجدير ذكره أن ثمّ عدد ضئيل من الحالات التي تشير إلى أنّ جماعة التقريب أُسّست على يد الأزهر، أو أنّها كانت مؤسّسةً من مؤسّسات الأزهر؛ انظر: سالم عليّ البهنساوي، **الحقيقة الغائبة بين الشيعة والسنّة**، ص65؛ وانظر: عزّ الدين إبراهيم، **مواقف العلماء المسلمين من الشيعة والثورة الإسلاميّة**، ص13، والصفحتان 18 و19؛ وانظر: محمّد الزعبي، **«الأزهر والنجف: ألف عام في خدمة الإسلام»**، **العرفان**، ج47، العدد 4، كانون الأوّل/ يناير، 1959، ص367 إلى 373 (وللمزيد، انظر: عدنان السرّاج، **الإمام محسن الحكيم**، ص17؛ علمًا أنّ مواقف الزعبي هذه كانت مبنيّةً على أحداث عام 1959)؛ أكّد محمود شلتوت أنّ القمي كان أوّل من دعا إلى هذه الدعوة (أي التقريب)، انظر: **رسالة الإسلام**، ج14، 1964، ص196؛ وانظر، كذلك:

Fleischhammer, «**Stimmen zur Stellung des Islams in der Gegenwart**», in, **Revolution und Tradition in den Ländern Afrikas und Asiens**, p.37.

(2) ويبدو أنّ ما قاله فرانك رونالد بقلي (F. R. C. Bagely) عن أنّ جماعة التقريب كانت تحت قيادة شيخ إيرانيّ، يُدعى الشيخ كاظم، ناجم عن سوء فهم، وذلك في مقالةٍ له بعنوان: =

كان للقميّ دورٌ أساس بارز في إذاعة صيت هذه الجمعيّة، ولاسيّما وسط الصحافة الشيعيّة، علمًا أنّه هو من دعا إلى إقامتها. وبعد مرور أشهر قليلة على الاجتماع الأوّل للجماعة، أرسل القمي رسالةً إلى رئيس تحرير مجلّة «العرفان»، أحمد عارف الزين، مرفقًا النظام الأساس للجماعة برسالته تلك. وبذلك يكون الأخير قد أطلع الزين، بشكل شبه رسميّ، على وجود حلفاء له في الجماعة، مُعربًا (القمي) عن أمله بالتعاون مع الزين ومجلّته[1]. ومع أنّ محمّد تقي القمي كان الشيعيّ الإماميّ الوحيد في الجماعة[2]، إلا أنّه سُرعان ما نجح في استقطاب علماء شيعة آخرين وفي استمالة دعمهم، بفضل مراسلاته النشطة، ورحلاته الدائمة.

تعكس إسهامات القمي في مجلّة «رسالة الإسلام»، التي ظهرت عام 1949، حسّه العالي بالمسؤوليّة تجاه هموم الجماعة[3]. فقد ذهب القمي في كتاباته بعيدًا إلى حدّ إبراز دوره، ونشاطات جماعة التقريب، بأنّها الأولى من نوعها، وبأنّه لم يُشهد لها مثيل من قبل، متلافيًا، في الوقت عينه، بقدر المستطاع، الإحالة إلى أيّ مبادرات اتُّخذت، من قَبل، بغية دعوة التسنّن والتشيّع إلى التحاور[4]. وشيئًا فشيئًا، أصبح القمي، بلحاظ ما، مرادفًا

«The Azhar and Shi'ism», *MW*, **50**, 1960, p.122-129.

(1) انظر: **العرفان**، ج33، العدد 8، كانون الأوّل/ يناير، 1947، ص969-970؛ انظر، أيضًا: المصدر نفسه، ج37، العدد 6، كانون الأوّل/ يناير، 1950، ص708؛ انظر أيضًا: المصدر نفسه، ج38، العدد 5، نيسان/ أبريل، 1951، ص511؛ للمزيد عن وجهة نظر أحمد عارف الزين تجاه جماعة التقريب، انظر: هذا الكتاب، ص277.

(2) وهذا ما نستشفّه من نصّ رسالة القمي إلى **العرفان**، إذ ورد فيها: «وبصفتي العضو الممثّل للشيعة الإماميّة في الجماعة [...]»، انظر: المصدر نفسه، ص969.

(3) انظر: على سبيل المثال كتابات القمي، في: **رسالة الإسلام**، ج3، 1951، ص35 إلى 39؛ ج4، 1952، ص147 إلى 151؛ ج5، 1953، ص146 إلى 151، ص377 إلى 384؛ ج6، 1954، ص365 إلى 370؛ ج8، 1956، ص38 إلى 42؛ ج9، 1957، ص20 إلى 24؛ ج10، 1958، ص16 إلى 21؛ ج13، 1962، ص243 إلى 250.

(4) انظر: المصدر نفسه، ج11، 1959، ص359.

لجماعة التقريب، ولا غرو في أنّه بُعيد وفاة سليم عام 1954، وعلوبة باشا عام 1956[1]، لم يتولَّ أحد منصبيهما، ومن ثمّ أزيل هذان المنصبان بصمت.

وقد كانت تسمية الجمعيّة مبرمجةً بلحاظين اثنين. فعلى عكس غالبيّة التيّارات السلفيّة الجديدة التي ظهرت في العقدين الأخيرين، لم تتبنَّ جماعة التقريب مفردة «جمعيّة». بل تبنّت تسمية «جماعة»، وهو لفظ أكثر شمولًا من «جمعيّة»، إذ يُستخدم لفظ «الجماعة» لوصف الأمّة الإسلاميّة جميعًا. والدليل على دلالة هذا المصطلح، في هذا السياق، موجود في المراجع الإسلاميّة الأولى، الذي اسُتخدم كنقيض لمصطلح «فتنة»، وهو المصطلح الأكثر شيوعًا للإشارة إلى الشرخ الواقع بين السنّة والشيعة[2]. لم يكن لفظ «جماعة» بديلًا عن مصطلح «أُمّة»، إنّما اختطّ نوعًا من «الإجماع البدئيّ» بين المسلمين، مصطلح لا يزال يُفضي إلى خلافات داخليّة بين المذهبين[3]. ولهذه التسمية دلالات ترتبط مباشرةً بالصورة التي تودّ جماعة

---

(1) انظر: الوفيّات في: رسالة الإسلام، ج6، 1954، ص431 إلى 436؛ ج8، 1956، ص216.

(2) وللمزيد عن الفتنة الأولى (عام 656)، انظر: هذا الكتاب، ص26؛ للمزيد عن الفتنة الثانية (حوالى العام 683) وعن المناوئة المكّيّة لولاية عبد الله بن الزبير، انظر:

G. Rotter, **Die Umayyaden und der Zweite Bürgerkrieg (680-692)**, Wiesbaden, 1982;

وللمزيد عن التباين بين مصطلحي «فتنة» و«جماعة»، انظر:

Sirri, **Religiöspolitische, Argumentation**, p.55ff.

(3) Noth, «**Früher Islam**», p.98;

وللمزيد، انظر: «**الجماعة والجمعيّة**»:

L. Gardet, **EI2**, II, p.411f.; A. Hourani, Ibid, p.428f.;

وانظر، كذلك: «**الرابطة الإسلاميّة**»، في:

R. Schulze, **EI2**, VIII, p.359-361.

يعدّد هايث دون في كتابه 29 جماعةً، تحمل 22 جمعيّةً من بينها اسم جمعيّة، فيما جماعتين فحسب تُسمّى بجماعة، وهما جماعة الأخوّة الإسلاميّة التي أتينا على ذكرها آنفًا، وجماعة أنصار السنّة المحمّديّة، التي تأسّست في القاهرة على محمّد حامد الفقّي، عام 1926، وهو من تلامذة رشيد رضا؛ للمزيد عن هاتين الجماعتين، انظر: =

التقريب إظهار نفسها عليها، وكأنّ مفهوم الأمّة ديدن الجماعة، كما سيظهر لاحقًا في هذا الكتاب. واهتمّت الجماعة، تاليًا، بالبحث عن ما اتُّفق عليه من مسائل بين المسلمين كافّةً، وكذا بالبحث عن أصول الدين، كما كان يُسمح، بل يُرحّب[1]، بالاستفسار والبحث عن الاختلافات في المسائل التي تتخطّى تلك الأصول.

وثَمّة ميزة أخرى للجماعة، وهي استخدام لفظ «مذاهب» لجميع الفئات المشاركة. في وقت درجت العادة على استخدام هذا اللفظ للمدارس السنّيّة الأربع فحسب، فيما يشير السنّة والشيعة إلى بعضهم بعضًا بلفظ «طائفة» (طوائف) أو «فِرقة» (فِرَق). لم يكن الاعتراف بالتشيّع كمذهب جديدًا بحدّ ذاته؛ إذ بات يُرى إليه بعين المساواة مع تعاليم السنّة، فكما ذكرنا سابقًا، سعى نادر شاه إلى الحصول على اعتراف عثمانيّ بالتشيّع كمذهب خامس، على الرغم من أنّه فعل ذلك باعتباره وسيلةً لقهر علماء الشيعة، ولكسر إرادتهم، وكذا فعل عبد الحسين شرف الدين في «المراجعات»[2]، لكن، بالطبع، بنيّة مغايرة تمامًا لنيّة نادر شاه. لكن في الواقع، نشاطات جماعة التقريب هي، فحسب، التي أذاعت هذه المسألة. أمّا محرّك هذه الخطوة فكان محمود شلتوت؛ إذ اقترح التحدّث عن «المذاهب» الشيعيّة على حدة[3]، تماشيًا مع عقيدة جماعة التقريب

Schulze, **Internationalismus**, p.137, note 436.

(1) انظر: هذا الكتاب، الفصل السابع.

(2) انظر المراجعة الرابعة، كتاب **المراجعات**؛ للمزيد عن نادر شاه، انظر: هذا الكتاب، ص51.

(3) **محمّد تقي القمي، رسالة الإسلام**، ج14، 1964، ص191؛ انظر أيضًا:

OM, **28**, 1948, p.126; Abraham, **Shaltūt (1893-1963)**, p.116, note 3;

والجدير بالذكر أنّ شلتوت نفسه قد استخدم هذه الصيغة مرارًا؛ فانظر: على سبيل المثال، كتابه **مقارنات المذاهب**، أو اطّلع على الفتوى التي أصدرها في تموّز، يوليو، من العام 1959، اعتبرَ فيها التشيّع مذهبًا خامسًا على غرار المذاهب السنّيّة الأربعة؛ غير أنّ شلتوت نفسه أدرك، بل تيقّن، من المعاني السلبيّة التي يضمرها مصطلح مذهب؛ فحذّر محمود شلتوت =

التي تنصّ على الأخذ بالاعتبار الاختلافات الطفيفة القائمة بين المذاهب الفرعيّة. ومنذ البداية ساد إجماع بين مختلف المشاركين في الجماعة على أنّ هذا الكمّ الهائل من المصطلحات المعبّرة عن الشيعة سيقتصر حكرًا على طائفتين شيعيّتين اثنتين مُعترف بهما، وهما الشيعة الاثني عشريّة والزيديّة، واستُبعدت الطوائف الشيعيّة الكثيرة الأخرى.

بيّنت المادّة الثانية من القانون الأساس لجماعة التقريب الهدف الكامن وراء إيجاد الجماعة. وطُبعت هذه المادّة في المجلّد الثاني من مجلّة «رسالة الإسلام»، وطُبعت كذلك، تقريبًا، في كلّ عدد من الأعداد اللاحقة، في باب بعنوان «من القانون الأساس لجماعة التقريب»، من قبيل التذكير الدائم بأهداف الجماعة وأغراضها. تنصّ هذه المادّة على:

- «العمل على جمع كلمة أرباب المذاهب الإسلاميّة (الطوائف الإسلاميّة) الذين باعدت بينهم آراء لا تمسّ العقائد التي يجب الإيمان بها.
- نشر المبادئ الإسلاميّة باللغات المختلفة، وبيان حاجة المجتمع إلى الأخذ بها.
- السعي إلى إزالة ما يكون من نزاع بين شعبين أو طائفتين من المسلمين، والتوفيق بينهما»[1].

وتنصّ المادّة الثالثة على:

= في أوّل إسهام له في مجلّة **رسالة الإسلام** التقريبيّة من العصبيّات المذهبيّة والسياسيّة، التي استفاد منها أرباب المذاهب لتوسيع هوّة الفتنة حتّى في فهم القرآن بُعيد وفاة الرسول محمّد، [ص]، انظر: **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص16. وسنناقش هذا الموضوع بإسهاب في ما يأتي من هذا الكتاب.

(1) مجلّة **رسالة الإسلام**، ج2، 1950، ص335.

- «نشر الكتب والرسائل.
- الدعوة بطريق الصحف والمحاضرات والإذاعات اللاسلكيّة.
- تبادل النشرات مع الجماعات الدينيّة والثقافيّة في مختلف الهيئات الإسلاميّة.
- عقد مؤتمرات إسلاميّة عامّة تجمع زعماء الشعوب الإسلاميّة في الأمور الدينيّة والاجتماعيّة.
- العمل على أن تقوم الجامعات الإسلاميّة في جميع الأقطار بتدريس فقه المذاهب الإسلاميّة حتّى تُصبح جامعات إسلامّية عامّة»[1].

لم تكن هذه النوايا المُعلنة هي التي ميّزت جماعة التقريب عن المبادرات السابقة الأخرى؛ بل المائز، كلّ المائز، في الجماعة هو القرار الذي نصّت عليه المادّة الرابعة من النظام الأساس، والقاضي بتأسيس دار للجماعة تُسمّى دار التقريب بين المذاهب الإسلاميّة، ومكتبة تحوي كتب المذاهب الإسلاميّة والمراجع التي تحتاج إليها الجماعة في بحوثها الدينيّة والاجتماعيّة[2].

وعليه، كان لا بدّ من مراعاة مسألة أخرى تقع في ملاك فكرة التقريب، وهي أنّه لم يعد يُسمح، منذ ذلك الحين، الحكمُ على مُختلف الطوائف والمذاهب الإسلاميّة بناءً على الأدبيّات التاريخيّة التقليديّة، باعتبار أنّها تقوم على وضع أحكام مسبقة على الطرف الآخر، بل يجب الركون إلى كتابات الطائفة أو المذهب قيد الدرس، كما يجب دراسة هذه الكتابات

(1) المصدر نفسه، ج1، 1949، ص39.
(2) المصدر نفسه، ص81 و215.

بتمعّن وإسهاب؛ وهي مسألة أكّدت عليها مقالات عدّة في «رسالة الإسلام»، مثلما أكّدت عليها بيانات تقريبيّة أخرى.

ويُعزى سبب الصراع الداخليّ بين المسلمين إلى معرفتهم غير الناضجة بعضهم ببعض، ما حدا بنشطاء التقريب إلى اعتبار هؤلاء المسلمين مهيضي الجناح أمام أنشطة المستعمر التدميريّة كما القوى الأخرى المناوئة للإسلام. وبالتالي، اضطلعت جماعة التقريب بمهمّة تذليل هذا الجهل، واعتبرت هذه المسألة من أكثر المسائل إلحاحًا بغية تمهيد الدرب أمام المسلمين ليفهم بعضهم بعضًا برحابة صدر وفهم متبادل[1]. وضع محمّد تقي القمي نصب عينيه مسألة جعل التشيّع معروفًا خارج الحدود المعروف فيها تقليديًّا، ولذلك سعى إلى إنشاء دار التقريب في القاهرة[2]، إذ لم يكن التعريف بالمذاهب السنّيّة الأربعة في مصر مسألةً مهمّةً؛ ذلك أنّ هذه المذاهب معروفة، أصلًا، فيها. ما دفع بعض المناهضين لأشكال التقريب كلّها بين المذاهب إلى إلقاء اللوم على القمي بسبب هدفه المعلنِ هذا. وأصرّوا على أنّه يريد أن يُعيد محاولته القديمة البيّنة للتعويل على السنّة، وأنّه أوجد مركزًا للترويج لأجندة له في عقر دار الأزهر لتحقيق هدفه المنشود ذاك[3].

بيد أنّ هذه الاتهامات التي كيلت للقمّي، مضافًا إلى التواني في بناء

---

(1) انظر: على سبيل المثال: عبد العزيز محمّد عيسى، **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص281 إلى 285؛ انظر في المصدر نفسه، مقالة محمود فيّاض، ص286 إلى 292؛ انظر المصدر نفسه، محمّد صادق الصدر، ص358 إلى 364؛ انظر: المصدر نفسه، محمّد تقي القمي، ص258 إلى 262؛ انظر مقالة القمي في: المصدر نفسه، ج3، 1951، ص35 إلى 39؛ انظر: المصدر نفسه، محمّد يوسف موسى، ص63 إلى 69.

(2) وكان عنوان الدار: 19، شارع حكمت باشا، الزمالك، القاهرة، وتولّى عبد العزيز محمّد عيسى منصب مدير إدارة الدار آنذاك.

(3) محمود الملّاح، **تاريخنا القوميّ بين السلب والإيجاب**، ص91 إلى 100، (في إشارة إلى مؤتمر نادر شاه).

المكتبة -إذ تبيّن أنّ جمع الأدب الشيعيّ مسألة أصعب ممّا كان متوقّعًا[1]- لم يُثنه عن السعي إلى تحقيق هدفه البعيد المدى، وهو قطف أهمّيّة أعلى وأكبر للفقه الشيعيّ في الأزهر. وبالطبع، ففي مؤسّسة تعليميّة غارقة وموغلة في التقليد، لا يُمكن للتشيّع أن يضطلع فيها بدور يُذكر، في وقت كانت جماعة التقريب قد أبصرت النور لتوّها. وفي عام 1943 نُشر في «مجلّة الأزهر» تقرير عن مقتنيات المكتبة، احتلّ فيها فرع (فقه الشيعة المرتبة الرابعة والسبعون (من أصل 58 تخصّصًا وحقلًا علميًّا)، مكوَّنًا من 27 كتابًا ليس إلا[2]، وهي مرتبة بعيدة كلّ البعد عمّا حقّقه قسم الهندسة والعلوم الطبيعيّة. ولمّا كان من الصعب ردم هذا التفاوت الصارخ في قلب الأزهر بين عشيّة وضحاها، ولاسيّما في مسألة بالغة الحساسيّة كهذه، سارعت جماعة التقريب إلى اتّخاذ خطوة أولى لجعل الكتب الشيعيّة في متناول العامّة في مكتبة الجماعة على أقلّ تقدير. ومنذ البداية، سَمَت آمالهم إلى أنّه سيُتمكّن، يومًا ما، من تدريس مذاهب أخرى في الأزهر غير المذاهب السنّيّة الأربعة[3].

وبعيدًا من هذا الدور الذي اضطلعت فيه دار التقريب، كمستودع لكُتُب الشيعة، نجحت الدار في تحقيق هدفين اثنين آخرين؛ فمن جهة،

---

(1) نشرت جماعة التقريب دعوة في مجلّة يادگار الثقافيّة الصادرة في طهران، تحثّ فيها القرّاء على إرسال الكتابات الشيعيّة (الإثني عشريّة) من مختلف المدارس الفقهيّة والكلاميّة، بعد الصدى الذي حقّقته دعوة أخرى مشابهة لإرسال كتب، وقد آلت هذه الدعوة الأخيرة بإرسال كتب عن المدارس الفقهيّة السنّيّة والزيديّة، انظر: مجلّة **يادگار**، العدد 4، آذار/ مارس - نيسان/ أبريل، 1948، ص7.

(2) مقارنةً مع 6948 كتابًا عن الحنفيّة، و4879 كتابًا عن الشافعيّة، و4130 كتابًا عن المالكيّة، و1698 كتابًا عن الحنبليّة؛ انظر: أبو الوفاء المراغي، **«كلمة تاريخيّة عن المكتبة الأزهريّة»**، **مجلّة الأزهر**، العدد 14، 1943، ص373 إلى 376.

(3) مجلّة **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص90-91؛ للمزيد عن النقاش، الذي دار عقب 10 سنوات، حول إنشاء أستاذيّة في الفقه الشيعيّ، انظر: هذا الكتاب، ص444-446.

كانت مقرًّا لعقد جلسات الجماعة الرسميّة[1]، وكانت كذلك نقطة تجمّع لعلماء شيعة يُصادف وجودهم في القاهرة[2]. وفي أعقاب ثورة تمّوز/ يوليو، من العام 1952، راح السياسيّون الذين يتردّدون على مصر يزورون الجماعة زيارةً جانبيّةً. ويعدّ محمّد مصدّق، رئيس وزراء إيران آنذاك، من أبرز السياسيّين الذين زاروا الجماعة، حيث التقى علوبة وسليم في تشرين الثاني، نوفمبر، من العام 1951، وقد اطّلع مصدّق على أهداف الجماعة[3]. وفي نهاية المطاف، بدأت الدار بطبع منشورات جماعة التقريب، من حيث إنّها تشجيع على نشر لُبّ فكرة التقريب، وهذا ما سنبسط له في القسم الثاني من هذا الفصل.

ومن المهام الأخرى التي اضطلعت فيها الجماعة العمل على تنفيذ أنشطة اللجان المتخصّصة. فأُنيطت النشاطات التنظيميّة، على غرار التحضير لجلسات فرديّة، باللجنة التحضيريّة[4]، أمّا النشاطات المتعلّقة بالنشر، فقد أُنيطت باللجنة الثقافيّة[5]. وإلى جانب هذه الهيئات الدائمة، أُسّست لجان متخصّصة، لفضّ بعض المشاكل الآنيّة؛ على غرار لجنة الإحصاء،

---

(1) تجد صورًا عن هذه المؤتمرات الرسميّة في: عبد الكريم بي آزار شيرازي، **الوحدة الإسلاميّة أو التقريب بين المذاهب السبعة**، ص16 و17، ص23 إلى 25.

(2) وللمزيد عن زيارة العالم العراقيّ محمّد رضا الشبيبي، انظر: **رسالة الإسلام**، ج3، 1951، ص105؛ انظر كذلك: محمّد مهدي الخالصي، **التوحيد والوحدة**، ص3 إلى 5 (عن إقامة الخاصي نفسه في القاهرة).

(3) انظر: مجلّة **رسالة الإسلام**، ج4، 1952، ص108–109؛ للمزيد عن زيارة فضل الرحمن (وزير التربية الباكستانيّ) ونظيره الإيرانيّ، انظر: المصدر نفسه، ج3، 1951، ص99–100 و106.

(4) انظر: المصدر نفسه، ص108.

(5) المصدر نفسه، ص110؛ انظر مقدّمة المحقّق الحلّي، في: **المختصر النافع في فقه الإماميّة**، ص (ط)؛ حيث أدرجت أسماء الأعضاء المسؤولين عن هذه اللجنة كالآتي: محمّد محمّد المدني، عبد العزيز محمّد عيسى، عبد الجواد البنّا؛ انظر كذلك: **رسالة الإسلام**، ج2، 1950، ص186.

التي تصدّت لإعداد إحصاءات عن عدد سكان العالم الإسلاميّ أجمع[1].

أمّا مسألة تمويل الدار فقد كانت مسألةً بالغة الحساسيّة، ولم تنبس جماعة التقريب ببنت شفة حيال هذا الأمر طوال فترة وجودها. ولم تناقش هذه القضيّة بين دفّتي «رسالة الإسلام»، وحتّى المصادر الأخرى التي تناولت هذه المسألة كانت جدّ ضئيلةً. ولكنّ الجماعة أشارت بطريقة مبطّنة إلى أنّ الحكومتين الإيرانيّة والمصريّة، كليهما، تقدّمان دعمًا منفردًا للدار، دعم بدأ على الأقلّ منذ منتصف الخمسينات واستمرّ. والجدير بالذكر أنّه كان لأنور السادات، الذي أضحى رئيسًا لمصر في ما بعد، دورٌ في هذا المضمار. وعلى الرغم من أنّ الجماعة لم تأتِ على ذكر اسمه في معرض الحديث عن نشاطاتها بتاتًا، ذكر عليّ عبد العظيم، في السير الذاتيّة التي كتبها عن شيوخ الأزهر عام 1979، أنّه في الوقت الذي تولّى السادات فيه رئاسة فرع المؤتمر الإسلاميّ الذي أسّس حديثًا في القاهرة آنذاك -أي عقب عام 1954[2]- قدّم -أيّ السادات- دعمًا كبيرًا للطبيعة الإيديولوجيّة والمادّيّة للجماعة. وقيل إنّ السادات قد أقنع بعضًا من العلماء الإيرانيّين، الذي زاروا القاهرة، بالانضمام إلى صفوف التقريب[3]، ولم يُفصح عن المزيد عن هويّة هؤلاء العلماء أو عن أيّ معلومات أخرى عنهم. وثمّة دليل آخر على أنّ الجماعة قد حظيت بمباركة الحكومة المصريّة، وأنّها، ربّما،

---

(1) انظر: **رسالة الإسلام**، ج5، 1953، ص219 و220؛ نُشرت الإحصاءات فور الانتهاء منها في المجلّد السابع من **رسالة الإسلام**، ص217 إلى 221؛ للمزيد، انظر: أحمد آذري، «**سخنى چند با نويسندگان ما وآمار مسلمين**»، **مكتب تشيّع**، ارديبهشت، 1338هـ.ش، 1959، ص88 إلى 98.

(2) انظر:

OM, 34, 1954, p.349& 418; 39, 1959, p.298f.;

وللمزيد عن دور السادات في مسألة الوحدة الإسلاميّة، انظر:

Schulze, **Internationalismus**, p.117f.

(3) عليّ عبد العظيم، **مشيخة الأزهر**، ج2، ص119 و189.

تمثّل عضدها الماليّ، إذ قد تشاركت الجماعة مع وزارة الأوقاف، آنذاك، في نشر كثير من منشوراتها.

كما أبدت طهران، من جهة أخرى، اهتمامها بنشاطات الجماعة، وأنّها على أهبة الاستعداد لتقديم الدعم لها. كتب عبد الحليم آل كاشف الغطاء مقالةً مبكّرةً أثنى فيها على الجهود التي بذلها شاه إيران، في مسألة التقريب بين الدول الإسلاميّة، مع ملك العراق عبد الإله، وفاروق ملك مصر، ورئيس الوزراء الباكستانيّ الخواجة نظام الدين[1]. زد على ذلك، أنّ محمّد تقي القمي، الذي اتّخذ من إيران موطنًا له كلّ حين[2]، التقى حاكم إيران، وشارك في زفافه كما بات معلومًا. وجمع القمي بالشاه علاقة متينة لم يُعترف بها علنًا[3]، والدليل على ذلك أنّ اعتراف إيران بإسرائيل[4]، آنذاك، أرخى بظلاله على الجماعة. على الرغم من ذلك، لم يرَ أعداء جماعة التقريب في هذه المسألة محطّ تجاذب ونقاش، معتبرين أنّ دعم الحكومة الإيرانيّة للجماعة أمرٌ مفروغٌ منه، وأنّه خير دليل على أجندة الطموحات الشيعيّة البيّنة[5].

---

(1) انظر: عبد الحليم آل كاشف الغطاء، ولد عام 1916، وهو من أبناء محمّد الحسين آل كاشف الغطاء، «**تقريب الأقطار الإسلاميّة**»، **رسالة الإسلام**، ج4، 1952، ص45 إلى 48؛ للمزيد عن الكاتب، انظر: كوركيس عوّاد، **معجم المؤلّفين العراقيّين**، ج2، ص234؛ انظر كذلك: محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر في النجف**، ج3، ص1044.

(2) للمزيد، انظر: **العرفان**، ج37، ج6، كانون الثاني/ يناير، 1950، ص708؛ انظر كذلك: **رسالة الإسلام**، ج3، 1951، ص330؛ المصدر نفسه، ج4، 1952، ص109 و218؛ انظر: أحمد حسن باقوري، **بقايا الذكريات**، ص186 إلى 189.

(3) دافع حسين عليّ منتظري عن هكذا أنواع من العلاقات، قائلًا إنّه في ذلك الوقت كان يتوجّب على من يرغب بالعمل خارج البلاد التعاون مع الحكومة الإيرانيّة، إذ لم تمتلك الحوزة العلميّة حينها المقومّات الماليّة أو السلطة الكافية لتتصرّف كما تشاء، للمزيد، انظر: حسين عليّ منتظري، **متن كامل خاطرات**، ص81.

(4) انظر هذا الكتاب، ص469 فصاعدًا.

(5) للمزيد، انظر: محبّ الدين الخطيب، **الخطوط العريضة**، ص6 و26؛ عبد اللطيف السبكي، «**طوائف: بهائيّة وبكتاشية ثمّ جماعة التقريب**»، مجلّة الأزهر، ج24، العدد 3، تشرين الثاني/ =

تُمثّل القاهرة لجماعة التقريب المكان الذي يحتوي أهدافها التنظيميّة والغاية التي من أجلها أُسّست الجماعة. وقد جرت محاولة يتيمة لفتح فرع آخر للجماعة في دولة إسلاميّة أخرى. ففي نهاية شهر تشرين الثاني/ نوفمبر، من العام 1948، أي قُبيل ذهاب علوبة إلى باكستان لتولّي منصبه في السفارة، وكّلت الجماعة رئيسها بافتتاح فرع آخر لها في كراتشي، وذلك في حضور وفد من السفارة الباكستانيّة في القاهرة. ولكنّ الجماعة لم تأتِ على ذكر هذا الأمر بعد ذلك، ولا حتّى في التحيّة التي أوردتها «رسالة الإسلام» إلى علوبة فور سفره، ولم يوضع هذا المقترح بعد ذلك على جدول أعمال الجماعة[1].

لم تول الجماعة أيّ أهمّيّة تُذكر، لا في مجلّتها ولا في منشورات أخرى، لاقتراحات عن إنشاء جماعات مشابهة في دول إسلاميّة غير مصر. فاكتفوا بالإعلان عن ترحيبهم وحماستهم لهذه الفكرة، دون بذل أيّ جهود ملموسة لإنشاء فروع أخرى[2]. وقد كان لجماعة التقريب علاقات مع إيران فحسب، وما من دليل على وجود فرع حقيقيّ للجماعة هناك[3].

= نوفمبر، 1952، ص283 إلى 287؛ انظر: فهمي هويدي، **إيران من الداخل**، ص330.

(1) **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص102، وما بعدها وص327؛ الجدير بالذكر أنّ جماعة التقريب لم تذكر أنّ علوبة باشا أُرسل إلى كراتشي ببعثة مصريّة.

(2) **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص101، حيث ورد إعلان عن تأسيس فرع في العراق؛ انظر: **رسالة الإسلام**، ج3، 1951، ص107، وما بعدها، حيث اقترح محمّد أحمد الجعّار على الأزهر إنشاء لجنتين اثنتين للعراق وسوريا ـ لبنان؛ علمًا أنّ الجعار أستاذ جامعيّ في كلّيّة الشريعة في جامعة الفاروق 2، في بيروت، وقد شارك في تأسيس دار الإنصاف الذي أتيناعلى ذكره سابقًا.

(3) ورد في **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص312، الهامش 1، أنّ حسن «إمام الجمعة» كان أحد الأعضاء المراسلين للجماعة بطهران؛ يرى الكاتب شهروغ أغافي (Sh. Akhavi) في كتابه **الدين والسياسة (Religion and Politics)**، أنّ حسن إيّاه هو حسن إمامي، الذي نال شهادة الدكتوراه في القانون في جنيف في الثلاثينات، والذي عيّنه الشاه خلفًا لوالده ليكون إمام الجمعة، وذلك في عام 1945؛ مثّل محمّد أبو المجد الجماعة في المؤتمر الإسلاميّ الذي عُقد في قُمّ، حيث التقى آية الله البروجردي، للمزيد انظر: عليّ دوّاني، **زندكاني**، ص172؛ =

لم تكن جماعة التقريب طوال وجودها، يومًا، حركةً جماهيريّةً. ولكن، بفضل التزام القمي اللامتناهي، وبفضل تعاون عدد لا بأس به من مشهور العلماء من صفوف الأزهر كما لفيف من علماء الشيعة، باتت الجمعيّة أوّل منظّمة فعّالة بجدّ في معترك الحوار التقريبيّ بين المذاهب الإسلاميّة. ويكفي الجماعة أنّ عالمًا شيعيًّا واحدًا نجح في تأسيس طرازٍ كهذا من الجمعيّات وفي الحفاظ عليها في القاهرة، مقرّ الأزهر، على الرغم من المعارضة التي قوبلت الجماعة بها[1]، ما جعلها تحظى باهتمام كبير مقارنةً مع حركات السلفيّة الجديدة التي أُسّست بعدها. إذ طالما تغنّت هذه الجمعيّات بالدعوة إلى التقريب في برامجها فحسب، لكنّها لم تبذل، قطّ، جهودًا حثيثةً وملموسةً للوصول إلى تفاهم مع ممثّلين عن الشيعة.

لم يكن الحوار بين المذاهب الإسلاميّة أمرًا طارئًا أو جديدًا على الأزهر، حوار ظهر مع زمن الزنجاني؛ ولكنّ المائز، كلّ المائز، ها هنا، هو أنّه مع جماعة التقريب، وللمرّة الأولى، تُخلّص من المحاولات الفرديّة المنعزلة لبعض العلماء، التي لم يُكتب لها طول بقاء، واستُبدلت بإطار عمل مؤسّساتيّ مستقلّ، يسمح للعلماء، من كلى الطرفين، بالتقاء بعضهم ببعضٍ، في أيّ وقت، للتحضير لمشاريع مشتركة بينهم.

ولم يكن ليكتب للجماعة نجاح دون الدعم الحقيقيّ الفعّال لعدد من

= انظر: صالح الشهرستانيّ، «قمّ وجماعتها»، **العرفان**، ج56، العدد 7، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1968، ص729 إلى 760؛ انظر: **مجلّة الأزهر**، ج2، العدد 32، تموز/ يوليو، 1960، ص231؛ وانظر، كذلك:

«**Işlāḥ, ii, Iran**», EI2, IV, p.165b;

يرى جواد مصطفوي أنّ جماعة التقريب عقدت اجتماعات لها في القاهرة، وقمّ، ومشهد، للمزيد، انظر: «**اتّحاد وهمبستگی يا تفاهم شيعى وسنّى در نهج البلاغة**»، مجلّة مشكاة، العدد 2، 1362هـ.ش.، ص30 إلى 60، ولا سيّما ص50.

(1) ثمّ دعاوٍ قانونيّة ضدّ وجود جماعة التقريب، للمزيد، انظر:

Ende, «**Sunniten und Schiiten**», p.198f.

الأزهريّين، ولكان صلب وجودها عرضةً للتداعي، دون اكتراث جمهور المسلمين لها. ولكن لا ينبغي النظر إليها على أنّها ضميمة للأزهر؛ إذ تولّى إدارتها لفيف من العلماء بجهودهم الفرديّة، لا الأزهر كمؤسّسة. ففي الواقع، لم يكن الأزهر آنذاك مناصرًا لفكرة التقريب مع الشيعة.

لم يَألُ القمي جهدًا للتأكيد على أنّ جماعته جسم مستقلّ عن أيّ مؤسّسة دينيّة أو سياسيّة أخرى[1]. لكنّه، في الجهة المقابلة، أجبر على التعاون مع كلتا الجبهتين السياسيّة والدينيّة للوصول إلى غاياته، لكنّه لم يعترف بذلك أمام الملإ. وآل اللعب على الحبلين، في نهاية المطاف، إلى تأسيس جماعة التقريب، وقد انضمّ كثير من العلماء إلى صفوفها، لتقع في خضمّ المتاهات كلّها، كما ستبيّن الفصول القادمة. ويُعزى السبب الأوّل لهذا الاهتمام الكبير الذي حظيت به الجماعة إلى منشوراتها الهائلة، التي أسّست دعامة «عصرها الذهبيّ»، وعليه سنتناول نشاطاتها في حقل النشر أوّلًا.

منشورات الجماعة ونشاطاتها التحريريّة

شهد كانون الثاني/ يناير، من العام 1949، أي عقب مرور عامين اثنين على تأسيس الجماعة، صدور العدد الأوّل من مجلّة «رسالة الإسلام». وأضحت هذه المجلّة في فترة وجيزة مِلاك الجماعة للترويج لفكرة التقريب[2]. واعتُبرت «رسالة الإسلام» الدوريّة الأولى التي وضعت نصب

(1) انظر: **رسالة الإسلام**، ج6، 1954، ص367؛ ج11، 1959، ص354؛ ج14، 1964، ص192.

(2) في عام 1960 صدر في النجف مجلّة تُدعى **رسالة الإسلام**، وكان يُصدرها آنذاك عالم شيعيّ من كلّيّة أصول الدين، ولكن ما من علاقة بين **رسالة إسلام** جماعة التقريب وهذه، ولا في أيّ لحاظ؛ تولّى رئاسة تحريرها -أي **رسالة إسلام** النجف- محمّد السعيدي، ولد عام 1923؛ للمزيد عنه، انظر: كوركيس عوّاد، **معجم المؤلّفين العراقيّين**، ص175؛ انظر كذلك: محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر والأدب في النجف**، ج2، ص659-660؛ للمزيد عن المجلّة، انظر: زاهدة إبراهيم وعبد الحميد علوشي، **كشّاف الجرائد والمجلّات العراقيّة**، بغداد، 1976، ص253؛ بُعيد تولّي حزب البعث الحكم تموز/ يوليو، 1968، مُنعت المجلّة من النشر؛ للمزيد، انظر: =

عينيها هدف الوحدة بين المسلمين منذ مجلّة «العروة الوثقى» التي أصدرها الأفغاني وعبده في باريس عام 1884. وكانت جماعة التقريب، بلا ريب، واعيةً لهذا التُراث، بل سعت إلى اتّباعه بإصدار مجلّتها هي[1].

لم تبحث مختلف فرق التقريب التي أبصرت النور بعد جماعة التقريب مسألة تأسيس هيئة صحافيّة لها؛ فبعضُهم، على غرار جماعة الأخوّة الإسلاميّة، أعربوا عن نيّتهم بإنشاء هيئة كهذه[2]، ولكنّهم لم يحرّكوا ساكنًا ليجعلوا من هذه الخطّة أمرًا ملموسًا، ربّما بسبب عدد الداعمين المحدود لهذه الجماعات. أمّا جماعة التقريب، وعلى العكس من ذلك، فقد عملت فور تأسيسها على جذب انتباه عدد من المستكتبين، الذين رحّبوا بفكرة المساهمة في المجلّة من وقت لآخر، تاليًا، وذلك بفضل مساندة الأزهر للجماعة، وبفضل الجهود الجبّارة التي بذلها أمينها العامّ للترويج لها.

ويُظهر عنوان المجلّة الفرعيّ، ألا وهو «مجلّة إسلاميّة عالميّة»، بوضوح نيّة جماعة التقريب جعل المجلّة منبرًا عالميًّا تقريبيًّا جامعًا للمسلمين عامّةً، بلحاظ المواضيع التي تعالجها والمستكتبين أنفسهم. وفي الواقع، فإنّ غالبيّة مقالات المجلّة كُتبت بيد كتّاب مصريّين من صفوف الأزهر. ولكن منذ البداية بذلت هيئة التحرير أقصى جهدها للوصول إلى الأرب العالميّ الذي خطّطوا له. فاحتوى المجلّد الأوّل مقالات من سبع دول إسلاميّة، تمثّل الطوائف الثلاث، وهي: السنّيّة، والشيعيّة، والزيديّة[3].

= Wiley, **The Islamic Movement of Iraqi Shi'as**, p.158; T.M. Aziz, «**The Role of Muhammad Baqir al-Sadr in Shi'i Activism in Iraq from1958 to 1980**», *IJMES*, **25**, 1993, p.207–222 on 211.

(1) انظر: الافتتاحيّة التي كتبها محمّد محمّد المدني في **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص106 إلى 110.

(2) **OM**, 18, 1938, p.22.

(3) انظر: **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، افتتاحيّة العدد 1. وانظر كذلك: مقالة محمّد علوبة في الجزء نفسه، ص5 إلى 8، ولا سيّما ص8.

تولّى مسؤوليّة التحرير في «رسالة الإسلام» شيخان من الأزهر؛ إذ تسلّم رئاسة تحريرها المفتّش محمّد محمّد المدني[1]، الذي أصبح وكيلًا لكلّيّة الشريعة في الأزهر في ما بعد، أمّا عبد العزيز محمّد عيسى، الذي كان مدرّسًا في الكلّيّة نفسها، فقد تسلّم إدارة المجلّة[2]. وصدر17 مجلّدًا من «رسالة الإسلام» طوال الأعوام الثلاثة والعشرين من عمرها. وصدر أوّل أحد عشر مجلّدًا ونصف المجلّد الثاني عشر، وصولًا إلى العدد 2 من المجلّد الثاني عشر في نيسان/ أبريل، من العام 1960، من المجلّة في مواعيد فصليّة ثابتة، وتألّف كلّ عدد من 112 صفحةً[3]. وكانت «رسالة الإسلام» متأخّرةً، بعض الشيء، مقارنةً بالمجلّات الإسلاميّة الأخرى، إذ بلغ معدّل صفحات المجلّد السنويّ الواحد 448 صفحةً، فيما بلغ حجم كلّ من «مجلّة الأزهر» ومجلّة «العرفان» اللبنانيّة، على سبيل المثال، ثلاثة أضعاف حجم «رسالة الإسلام». وأعربت المجلّة في عددها الأوّل عن رغبتها في زيادة عدد المجلّدات ليصلوا بها إلى 10 مجلّدات في مطلع العام الثاني من صدور المجلّة، بغية وضع المجلّة على قدم المساواة مع الدوريّتين الآنفتي الذكر، ولكنّ هذه النيّة أُغفلت دون ذكر السبب[4].

لم تصدر المجلّة عام 1961، أي في أعقاب أحداث عام 1960. واستُؤنف نشرها في كانون الأوّل، يناير، عام 1962، وطُبع عليها الرقم

(1) توفّي المدني عام 1968؛ انظر الوفيات، في: **مجلّة الأزهر**، ج40، العدد 3، حزيران/ يونيو، 1968، ص236 إلى 238؛ مجلّة منبر **الإسلام**، ج27، العدد 3، أيّار/ مايو، 1969، ص29 إلى 32.

(2) ورد في مجلّة **مكتب اسلام**، ج3، العدد 5، حزيران/ يونيو، 1961، ص65، أنّ كلًّا من عبد الرحمن السائح ومحمّد عبد الهادي كانا عضوين في هيئة التحرير كذلك.

(3) تألّف العدد الأوّل من 104 صفحات، أمّا العددين 3 و4 من الجزء الثاني عشر، تمّوز/ يوليو، 1960 فكان عددًا مزدوجًا؛ لم يتغيّر سعر المجلّة طوال أعوام وجودها، وبقي ثابتًا على 50 جنيه مصريّة.

(4) انظر: **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص4؛ المصدر نفسه، ج2، 1950، ص7.

13 في إشارة إلى «المجموعة الثانية» (من المجلّة)[1]، ومنذ ذلك الوقت استمرّ ترقيم أعداد المجلّة على التوالي، أيّ إنّ العدد الأوّل من المجلّد 13 حمل العدد 49[2]. وبعد عام واحد شهدت المجلّة انتكاسةً كبرى؛ إذ بدأت تصدر بأعداد مزدوجة سنويًّا فحسب، وتوقّف إصدار المجلّة بعد العدد 58 موقّتًا[3]. أمّا العددان الأخيران من المجلّة اللذان طُبعا في أيلول/ سبتمبر، 1969 وتشرين الأوّل/ أكتوبر، 1972 (وهما العددان 59 و60، واعتُبرا في الوقت نفسه المجلّدان 16 و17)، فلم ينجحا في إعادة المجلّة إلى سابق عهدها من حيث موعد صدورها. ولم يخصّص عليّ الجندي[4]، الذي خلف محمّد المدني في منصبه عقب وفاته، حتّى مقطعًا واحدًا يوضح فيه سبب انقطاع المجلّة عن الصدور غير مرّة، ولكنّه أحال الأمر، وبصورة عامّة، إلى حوائل حالت بين المجلّة وقرّائها[5]. واختُتمت المجلّة مع العدد 60[6]، الذي تقارن مع مرور 25 عامًا على تأسيس جماعة التقريب.

---

(1) قُسّمت المجلّة إلى مجموعتين اثنتين، اعتُبرت الأعداد الصادرة في أوّل 12 عامًا مجموعةً أولى، أمّا الأعداد التي صدرت بعد ذلك مجموعةً ثانيةً؛ انظر: **رسالة الإسلام**، ج13، العدد 49، ص3. (المُترجم).

(2) لم تصدر المجلّة عام 1961، بعد أن توقّفت عند ج12، 1960، العدد 48، واستُأنفت مع ج13، العدد 49، عام 1962. (المُترجم).

(3) ما من تاريخ دقيق ومحدّد لإصدار هذا المجلّد، إذ لم يُطبع التقويم الميلاديّ، كما درجت العادة، على المجلّة، وعلى الأرجح أنّ التاريخ الهجريّ الذي وُضع، ألا وهو محرّم 1384، أيّ أيّار/ مايو ـ حزيران/ يونيو، 1964، طبع خطأً، لأنّ العددين 55ـ56 طُبعا في ذاك الوقت.

(4) عاش الجندي بين عامي 1900 و1973، انظر: مقدّمة محمّد محمّد المدني لكتاب **قطوف**، القاهرة: 1390/ 1971، ص7 إلى 10؛ للمزيد عن الجندي، انظر: يوسف أسعد داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج4، ص191 إلى 194؛ خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج4، ص293؛ انظر: عمر رضا كحّالة، **معجم المؤلّفين**، ص489.

(5) **رسالة الإسلام**، ج16، 1969، ص3 و4.

(6) يمكن الوصول إلى أعداد المجلّة عن طريق شبكة الإنترنت على موقع المجمع العالميّ للتقريب بين المذاهب الإسلاميّة الإيرانيّ (انظر: هذا الكتاب، ص569 فصاعدًا)، على الرابط الآتي: =

ويُذكر أنّ «رسالة الإسلام»، مضافًا إلى صدورها في مواعيدها المحدّدة آنذاك، كانت تتّبع التقويم الميلاديّ، أيّ إنّ الدوريات الفصلية التي كانت تصدر كلّ سنة كانت تؤرّخ بالأشهر الميلاديّة، أي كانون الثاني/ يناير، فنيسان/ أبريل، ثمّ تمّوز/ يوليو، فتشرين الأوّل/ أكتوبر[1]. وكانت هذه الخطوة -أي اتّباع التقويم الميلاديّ- خطوةً غريبة بعض الشيء لتُتّبع في مجلّة تقريبيّة موجّهة لجمهور المسلمين حكرًا، على عكس ما كان متّبعًا في الدوريّات المشابهة حينها، التي كانت تتّبع التقويم الإسلاميّ، إن من جهة تاريخ إصدار أعدادها، أو من جهة ترقيمها.

وكان كلّ عدد من «رسالة الإسلام» يُفتتح دائمًا بكلمة التحرير بقلم محمّد محمّد المدني، متناولًا قضايا أو تعليقات عامّة تخصّ الإسلام، أو شارحًا لآيٍ من «القرآن الكريم»، وقلّما تعرّض إلى الأحداث الساخنة آنذاك[2]. وشكّلت مقالات محمود شلتوت التي تعالج تفاسير سور القرآن ركنًا آخر في معظم مجلّدات المجلّة[3]. وعالجت هذه المقالات التي قارب

---

http/www.taghrib.org, Arabic, nashat, esdarat, kotob, Arabic, books, resaltislam; http/taghrib.org, ?p=tex&gr=3.

(1) ولهذا السبب لم نذكر في هذا الكتاب الأعداد الصادرة من مجلّة **رسالة الإسلام** على حدة؛ بل المجلّدات السنويّة.

(2) وتجد هذه الاستثناءات في افتتاحيّات كلّ من: ج2، 1950، ص3 إلى 7 (حيث ذُكر ذهاب بعض أعضاء جماعة التقريب لأداء فريضة الحجّ)؛ المصدر نفسه، ص339 إلى 342 (حيث ذُكر الخلاف الذي كان قائمًا بين أهل السياسية والحكم في نجد والعلماء في الحجاز)؛ ج3، 1951، ص3 إلى 6 (حيث ذُكر تولّي الشيخ عبد المجيد سليم لمشيخة الأزهر)؛ المصدر نفسه ص115-116 (حيث وُجّهت انتقادات للحكومة السعوديّة)؛ المصدر نفسه ص227 إلى 230 (حيث ذُكرت قضيّة تأميم النفط في إيران)؛ ج11، 1959، ص3-4 (حيث ذُكرت جهود محمود شلتوت للنهوض بالتقريب)؛ يُذكر أنّ عددين اثنين، فقط، صدرا من دون كلمة تحرير وهما في ج6، ص3 إلى 9، حيث استُعيض بكلمة التحرير بمقالة لعبد المجيد سليم، استعرض فيها نشاطات الجماعة؛ في ج11، 1959، ص227-228، حيث استُعيض عن الافتتاحيّة بفتوى محمود شلتوت التاريخيّة.

(3) نُشرت بعض هذه المقالات في كتاب بعنوان: **تفسير القرآن الكريم**، الأجزاء العشرة الأولى، =

عددها الخمسون مقالًا، كلًّا من سورة الحمد وصولًا إلى سورة التوبة، مضافًا إلى سورة هود. ويُذكر أنّه في الأعداد الثلاثة الأخيرة تولّى مقال التفسير (الشيخ) محمّد محمّد المدني، وكُرّست مجدّدًا لتفسير سورة الأنعام. نشرت «رسالة الإسلام»، ابتداءً من مجلّدها الثاني، معجم ألفاظ القرآن الكريم، بالتعاون مع مجمع اللغة العربيّة في القاهرة -كان يُسمّى آنذاك بمجمع فؤاد الأوّل للّغة العربيّة-، ورئيسه أحمد لطفي السيّد[1]، نُشر هذا المعجم بصورة غير منتظمة، ونُشر 34 جزءًا منه في المجلّة.

وأُفرد في المجلّة، كذلك، بابٌ بعنوان «صوت التقريب»، الذي سُمّي بأنباء وآراء مع صدور المجلّد الثالث. احتوى هذا الباب على مراسلات جرت بين علماء سنّة وشيعة، وعلى رسائل من علماء داعين إلى التقريب، وعلى مشاركات وأخبار عن الجماعة ونشاطاتها. واحتوى هذا الباب في أحيان جدّ قليلة على مناظرات مع كتّاب مشكّكين بفكرة التقريب أصلًا. فنذكر، على سبيل المثال، ما جرى مع الشيخ عبد الحسين الرشتي النجفي[2]

= ط1، القاهرة، 1959-1379؛ ط2، القاهرة، 1988؛ انظر كذلك: **مجلّة الأزهر**، ج32، العدد 1، حزيران/ يونيو، 1960، ص112 إلى 115؛ انظر: محمّد البهي، «**نقد وطرائف تفسير القرآن الكريم للأستاذ الأكبر الشيخ محمود شلتوت**»، **مجلّة الأزهر**، ج31، العدد 9، آذار/ مارس، 1960، ص1013 إلى 1017؛ انظر كذلك:

Jansen, **Interpretation**, 14f., p.89f.; Abraham, **Shaltut**, p.126ff.; Zebiri, **Shaltut**, p.150-180.

(1) انظر: **رسالة الإسلام**، ج2، 1950، ص435 إلى 437؛ للمزيد عن لطفي السيّد (1872-1963)، الذي كان رئيس الجامعة المصريّة التي عُرفت بجامعة القاهرة لاحقًا منذ عام 1925 وحتّى عام 1941، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج1، ص200؛ يوسف أسعد داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج3، ص582 إلى 587؛ عمر رضا كحّالة، **معجم المؤلّفين**، ص84؛ انظر الوفيّات، في: **مجلّة الأزهر**، ج34، العددان 9-10، نيسان/ أبريل-أيّار/ مايو، 1963، ص1021 إلى 1024؛ انظر كذلك:

C. Wendell, EI2, V, p.838f.; *MEA*, **14**, 1963, p.169-172.

(2) للمزيد عن الرشتي (1875-1953)، انظر: كوركيس عوّاد، **معجم المؤلّفين العراقيّين**، ج2، ص227-228؛ انظر كذلك: آغا بزرگ الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**، ج13، ص1064 =

الذي لم يعوّل على خطط جماعة التقريب ومساعيها، موضحًا أنّ ثمّة فرقًا شاسعًا جدًّا بين السنّة والشيعة في موضوع صفات الله. وانطلاقًا من اعتراضه هذا، دار نقاش حول موضوع القول بالجسميّة في أكثر من عدد من «رسالة الإسلام»[1].

ولكنّ هذه المناقشات كانت الاستثناء الوحيد؛ إذ كانت تُستبعد الرسائل الموجّهة إلى المحرّر وكذا طلبات الفتاوى، على الفور، من مباحث المجلّة، بخلاف مجلّتي العرفان والأزهر اللتين كانتا تحتويان على أبواب من هذا القبيل، ولمدّة طويلة، وأخذت هذه الأبواب شهرةً واسعةً. وسنناقش لاحقًا الدوافع والأسباب وراء استبعاد «رسالة الإسلام» لطلبات كهذه، واضعةً نصب عينيها مقاربة جماعة التقريب للبحث في التاريخ[2].

نشرت «رسالة الإسلام»، طوال سبعة عشر عامًا من وجودها، 650 مقالًا (بما في ذلك المقالات التي تُعنى بتفاسير القرآن)، وجُلّ هذه المقالات مكتوب بقلم كتّاب شيعة. ويُذكر أنّ 20 في المئة من مجموع هذه المقالات عُني بمسألة التقريب بين الطائفتين السنّيّة والشيعيّة، ولكنّ معظم ردود الفعل والتقييمات التي أُسديت لجماعة التقريب كانت منصبّةً على هذه المقالات بالذات، مقالاتٌ كانت مسوّغ وجود «رسالة الإسلام» بحقّ. وتنوعّت الموضوعات التي عالجتها «رسالة الإسلام»، ابتداءً بالمسوّغات العامّة لمركزيّة الإسلام في الدولة والمجتمع وتعارضها مع الغرب، مرورًا بالفلسفة الإسلاميّة، ووصولًا إلى موضوعات تُعنى باللغة العربيّة، والآداب، والتاريخ الثقافيّ. واحتوت المجلّة على بضع مقالات سلّطت

- إلى 1067؛ محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر**، ج2، ص598_599؛ انظر: آغا بزرگ الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج14، ص34؛ عُدّ كتابه **كشف الاشتباه** في معرض ردّ الشيعة على هجمات موسى جار الله.

(1) انظر: **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص320 إلى 325؛ 429 إلى 439؛ ج2، 1950، ص106 إلى 110.

(2) **رسالة الإسلام**، ج3، 1951، ص108_109.

الضوء على علاقة العلوم الطبيعيّة بالدين[1]. وقد خُصّص عدد لا بأس به من أوراق المجلّة لتعليقات يمكن جمعها تحت مسمّى «نظرة الشيعة إلى أنفسهم»، حيث بسط علماء الشيعة أبوابًا للحديث عن وجهة نظر مدارسهم تجاه قضايا كلاميّة[2]، أو قانونيّة[3]، أو مسائل عامّة تتعلّق بالتاريخ الفكريّ[4].

أمّا المقالات التي عالجت القانون الإسلاميّ فقد استُبعدت منها الأمور الخلافيّة بين الطائفتين أشدّ استبعاد. وبدلًا من تسليط الضوء على الأمور الخلافيّة، ذهب الكتّاب إمّا إلى عرض آراء إحدى الطائفتين فحسب[5] -في المقال الواحد-، وإمّا إلى التعرّض إلى مسائل وقضايا لا

---

(1) اضطلع محمّد محمود غالي بكتابة هذه المقالات، وهو عالم في الفيزياء النوويّة؛ حصل على شهادة الدكتوراه من جامعة الصوربون، فرنسا.

(2) انظر: توفيق الفكيكي، «**إعجاز القرآن**»، **رسالة الإسلام**، ج3، 1951، ص292 إلى 302؛ أبو القاسم الخوئي، «**التحريف**»، المصدر نفسه، ج10، 1958، ص186 إلى 189؛ صدر الدين شرف الدين، «**معجزة محمّد [ص]**»، المصدر نفسه، ج7، 1955، ص384 إلى 390؛ محمّد جواد مغنية، «**الله والإنسان**»، المصدر نفسه، ج9، 1957، ص364 إلى 370.

(3) انظر: محمّد جواد مغنيّة، «**ميراث الأنثى بين السنّة والشيعة**»، **رسالة الإسلام**، ج13، 1962، ص136 إلى 141؛ صدر الدين شرف الدين، «**اختصاص الفقيه**»، المصدر نفسه، ج11، 1959، ص417 إلى 429؛ محمّد جواد مغنيّة، «**القياس عند ابن حزم والشيعة الإماميّة**»، المصدر نفسه، ج12، 1960، ص257 إلى 261؛ وانظر: للكاتب نفسه، «**المسؤوليّة السلبيّة في الشريعة الإسلاميّة**»، المصدر نفسه، ج11، 1959، ص146 إلى 151؛ انظر: للكاتب نفسه: «**التيسير في أحكام الأقارب والزوجين**»، المصدر نفسه، ج7، 1955، ص403 إلى 405؛ للكاتب نفسه، «**من مبادئ الشريعة الإسلاميّة**»، المصدر نفسه، ج9، 1957، ص141 إلى 143.

(4) انظر: عبد الحليم كاشف الغطاء، «**الدين والفلسفة والعلم**»، **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص421 إلى 425؛ محمّد جواد مغنيّة، «**الإماميّة بين الأشاعرة والمعتزلة**»، المصدر نفسه، ج12، 1960، ص139 إلى 144.

(5) انظر: محمّد عرفة، «**قوانين الزواج والطلاق**» و«**قوانين الزواج والطلاق بين الشريعة الإسلاميّة والقوانين الوضعيّة**»، **رسالة الإسلام**، ج12، 1960، ص28 إلى 32، و135 إلى 138، و251 إلى 256؛ انظر كذلك: محمّد الشافعي اللبّان، «**الفقه السياسيّ عند المسلمين**»، **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص154 إلى 161؛ انظر: عبد العزيز المراغي، «**الفقه السياسيّ عند المسلمين**»، المصدر نفسه، ص263 إلى 267.

تحمل في ثناياها اختلافًا كبيرًا بين المذهبين[1]. وتعدّ مسألة الاجتهاد من المواضيع التي لم تكن لتثير جدالًا ساخنًا آنذاك، ذلك أنّ هذه المسألة لم تعد أمرًا محظورًا عند السنّة مع ظهور الحداثة الإسلاميّة.

علاوةً على ذلك، لم تُعِر «رسالة الإسلام» أيّ اهتمام لمسائل ذات أهمّيّة خاصّة من حيث علاقتها بالتوتّر القائم بين المسلمين أنفسهم، ولهذا السبب استُبعدت المقالات التي تبحث في الحوادث التي دارت في الحقبة الإسلاميّة الأولى، كلّ استبعاد، عن مطاوي المجلّة[2]، كما استُبعدت كذلك تلك التي تخوض في الأحداث السياسيّة الراهنة آنذاك. وبقيت «رسالة الإسلام» في صمت مطبق حيال الاضطرابات السياسيّة الساخنة التي دار رحاها في البلدان الإسلاميّة في ذلك الوقت، على الرغم من أهمّيّة بعضها البالغة، على غرار ثورة يوليو في مصر عام 1952، وحرب الجزائر التي اشتعل فتيلها ابتداءً من عام 1954، مضافًا إلى الانقلابات العسكريّة العراقيّة في عامي 1958 و1963[3]، إصرارًا منها على عدم الخوض في السياسات الحكوميّة أيًّا، أو أينما، كانت.

زد على ذلك أنّ المجلّة تراجعت، بعد أعوام قليلة من إصدارها، في الحديث عن الدفع بمسألة التقريب قُدمًا في البلاد الإسلاميّة النائية، من قبيل أندونيسيا وباكستان، بعد أن تحدّثت بجدّ عن هذا المبحث في أعدادها

---

(1) انظر: محمّد محمّد المدني، **«رأي جديد في تعدّد الزوجات»، رسالة الإسلام**، ج10، 1958، ص412 إلى 447؛ عبد العظيم شرف الدين، **«عقوبة شارب الخمر»، رسالة الإسلام**، ج14، 6319، ص140 إلى 147؛ توفيق الفكيكي، **«حماية الحيوان في شريعة القرآن»، رسالة الإسلام**، ج2، 1950، ص51 إلى 65؛ محمّد جواد مغنيّة، **«التلقيح الصناعي في الشريعة الإسلاميّة»، رسالة الإسلام**، ج10، 1958، ص256 إلى 259.

(2) للمزيد انظر: هذا الكتاب، ص323ـ325.

(3) يُذكر أنّه في أحيان قليلة خرجت جماعة التقريب عن تحفّظها في **رسالة الإسلام**؛ ففي كانون الثاني، ديسمبر، عام 1952 ندّدت بالأداء الفرنسيّ في شمال أفريقيا، انظر:
OM, **32, 1952, p.300.**

الأولى[1]. أمّا الاستثناء الوحيد فقد سجّله محمّد الغزالي في مقال مقتضب عن الصدام بين السنّة والشيعة في باكستان عام 1963[2]. ولاحقًا اكتفى المستكتبون بالثناء على حسنات وحدة المسلمين، غاضّين الطرف عن الأوضاع السياسيّة المحيطة بهم آنذاك، كما سعوا إلى النهوض بالتقريب بين المذاهب، بوصفه مقدّمةً ليعرف كلٌّ منهم الآخر.

ولـم يكن ثناء محمّد محمّد المدني على المجلّة، من حيث هي المجلّة الفريدة التي يجد فيها الشيعيّ ما يكتبه السنيّ، ويجد فيها السنيّ ما يكتبه الشيعيّ، ومن حيث إنّها تنقل «إلى النجف ما يُقال في الأزهر، وتُبدي من ذخائر العلم في إيران، وتُسمع الشام صوت اليمان، وتسري في ربوع أندونيسيا، كما تسري في أرباض باكستان»[3]، مطابقًا للواقع حقًّا[4]. ولكنّ

(1) انظر: أحمد محمّد عيسى، «أندونيسيا»، رسالة الإسلام، ج1، 1949، ص206 إلى 212؛ محمّد عبد اللطيف الدراز، «شعب من الشرق يضرب مثلا»، رسالة الإسلام، ج2، 1950، ص18 إلى 20؛ محمّد عليّ علوبة، «انشروا في المسلمين لغة القرآن»، رسالة الإسلام، ج4، 1942، ص20 إلى 23؛ أحمد محمّد عيسى، «الباكستان [كذا ورد في المصدر]: شخصيّة جديدة في المحيط السياسيّ الدوليّ»، رسالة الإسلام، ج1، 1949، ص74 إلى 81؛ انظر كذلك: رسالة الإسلام، ج4، 1952، ص108_109 (تضامنًا مع فلسطين)، وانظر المصدر نفسه، ص110 (تصريح عن المملكة الليبيّة)؛ انظر: رسالة الإسلام، ج3، 1951، ص227 إلى 230 (عن تأميم البترول في إيران)؛ المصدر نفسه، ص339 إلى 342 (التنديد بالأمم المتّحدة وإسرائيل)؛ انظر: رسالة الإسلام، ج5، 1953، ص433 و434 (عن النزعة الخلافيّة بين السنّة والشيعة في البحرين)، وللمزيد عن الخلاف السنّيّ الشيعيّ في البحرين، انظر: محمّد جواد مغنيّة، التجارب، ص380؛ انظر، أيضًا:

Steppat, «Schi'a und Sunna», passim.

(2) انظر: رسالة الإسلام، ج14، 1963، ص130 إلى 133؛ انظر أيضًا: محمّد الغزالي، دفاع عن العقيدة والشريعة، ص336؛ للمزيد عن الكاتب انظر: هذا الكتاب، ص284؛ للمزيد عن علاقات السنّة والشيعة في أفغانستان؛ وانظر كذلك:

D. Khálid, «**Pakistan und Bangladesh**», in, Ende, Steinbach (eds.), **Der Islam in der Gegenwart**, p.274-307, esp. p.284-287.

(3) انظر: رسالة الإسلام، الافتتاحيّة، ج9، 1957، ص339_340؛ انظر: المصدر نفسه، ج10، 1958، ص3_4.

(4) فعلى سبيل المثال، لطالما كان أحمد عارف الزين، مؤسّس العرفان، يسمح للكتّاب السنّة في =

جماعة التقريب عملت في سعيها الدؤوب على إيجاد منبر فعّال، يُمكّن ممثّلي كلا الفريقين من الصدوع بعزمهم، الذي لا يلين، للوصول إلى اتّفاق. وحُبِيت المجلّة بمكانة مرموقة حينها، ذلك أنّ بعض مستكتبيها كانوا باحثين من الصفّ الأوّل من كلى الفريقين، ولهذا السبب لوقيت بعداء شديد شنّه عليها بعض مناوئيها، فباتت موضع أخذ وردّ. وأظهرت تعليقاتهم أنّ صدى «رسالة الإسلام»، على الرغم من طبيعة مقالاتها المتحفّظة، بات يتردّد بحقّ في أصقاع العالم الإسلاميّ، أكثر ممّا كان يرجوه الانعزاليّون من كلا الفريقين. ولم يكن إخفاق المجلّة الأخير نتيجةً لجهود أعدائها؛ بل نتيجة تحويلها إلى أداة بيد تلك السياسات نفسها، التي ما برحت تحاول أن تنأى بنفسها عنها؛ فحتّى ذلك الحين، بقيت المجلّة الدعامة الأولى لنشر الفكر التقريبيّ.

لكنّ المجلّة لم تكن العمل الوحيد للجماعة؛ إذ تظهر جهود الجماعة التقريبيّة في إنشاء دار التقريب الذي نشأ من عقيدة مفادها أنّ أيّ أَرَب تجاه التقريب بين المذاهب الإسلاميّة يجب أن يتضايف مع دراسة أمّهات كتب هذا المذهب أو ذاك، مضافًا إلى جمعها ونشرها. ولمّا عاينت جماعة التقريب عدد الكتب الشيعيّة الضئيل والمحدود في القاهرة، أخذت على عاتقها تغيير هذا الوضع، فاضطلعت بنشر أمّهات الكتب الشيعيّة في ميداني علم الكلام والفقه. أمّا الكتاب الأوّل الذي أصدره دار التقريب فقد كان تفسيرًا للقرآن الكريم، بعنوان: «مجمع البيان في تفسير القرآن»، للعالم الشيعيّ أبو الفضل بن محمّد الطبرسي، (توفّي 1153)، وهو متحدّر من طبرستان، على الساحل الجنوبيّ لبحر قزوين[1]. ولأنّ الطبعات السابقة

عرض أفكارهم والتعبير عن آرائهم بين ثنايا مجلّته، وكانت مجلّته مقروءةً في بلدان بعيدة بُعد أندونيسيا؛ انظر النعي الأندونيسيّ الشيعيّ للسيّد عبد الحسين شرف الدين في: العرفان، ج46، العدد 1، 1958، ص94.

(1) للمزيد عن الطبرسي، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج5، ص148؛ للمزيد عنه وعن تفسيره، انظر: آغا بزرگ الطهراني، الذريعة، ج20، ص24، وانظر: =

من هذا الكتاب لاقت ترحيب بعض العلماء السنّة، على غرار محمّد رشيد رضا[1]، ارتأت الجماعة أن تطبع هذا الكتاب مراعاةً للأهداف التقريبيّة، من دون أن تخشى اتّهامها بأجندات تبشيريّة. وبإيعاز من عبد المجيد سليم[2]، طُبعت الطبعة برعاية الأزهر، على يد جماعة الأزهر للنشر والتأليف، عام 1951، وقدّم محمود شلتوت لهذا الكتاب[3].

وبعد مرور ستّة أعوام، طُبع كتابٌ مختصرٌ في الفقه الشيعيّ، وقد كان مثار ضجّة حتّى خارج حلقات التقريب المعتادة، ألا وهو «المختصر النافع في فقه الإماميّة»، من تأليف أبو القاسم جعفر بن الحسن (المحقّق الحلّي)

= E. Kohlberg, **EI2**, X, p.40f.; **GAL** I, p.513f. and **SI**, p.708f.; Musa O.A. Abdul, **The Quran, Shaykh Tabarsi's Commentary**, Lahore 1977; cf. also H. Gätje, **Koran und Koranexegese**, Zurich, Stuttgart, 1971, p.59 & 314ff.; MEIr, M. Bar-Asher, **Scripture and Exegesis in Early Imami Shiism**, Leiden, 1999, p.22f. & 75f.

(1) عبّر محمّد رشيد رضا عن إعجابه الشديد بهذا الكتاب، وذلك في قراءة له لطبعة أحمد عارف الزين، إذ رأى إليه على أنّه أعظم تفسير في بابه (أي عند الشيعة)، انظر: مجلّة **المنار**، ج33، ج5، أيلول/ سبتمبر، 1933، ص391؛ انظر **العرفان**، ج23، العدد 1، أيّار/ مايو، 1932، ص171؛ انظر: المصدر نفسه، ج23، العدد 2، تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1932، ص284 إلى 286؛ المصدر نفسه، ج9، العدد 6، آذار/ مارس، 1924، ص321.

(2) إذ أرسل سليم برسالة في تمّوز/ يوليو، عام 1952، للمزيد عن الرسالة، انظر: عبد الله محمّد تقي القمي، **دعوة التقريب**، ص207؛ انظر، كذلك: مرتضى الرضوي، **في سبيل الوحدة الإسلاميّة**، ص7؛ انظر: للكاتب نفسه: **البرهان على عدم تحريف القرآن**، ص297 إلى 300.

(3) انظر: محمّد يوسف موسى، **رسالة الإسلام**، ج3، 1951، ص63 إلى 69؛ انظر كذلك: المصدر نفسه، ج4، 1952، ص221؛ ج11، 1959، ص109؛ انظر: محمّد محمّد المدني، **رسالة الإسلام**، ج11، 1959، ص383-384؛ عبد الله القمي، **دعوة التقريب**، ص209 إلى 214. وللمزيد عن تقديم محمود شلتوت، انظر: **رسالة الإسلام**، ج10، 1958، ص229 إلى 241؛ انظر: مرتضى رضوي، **في سبيل الوحدة الإسلاميّة**، ص46 إلى 58؛ انظر: للكاتب نفسه: **البرهان**، ص301 إلى 316. وثَمّ ترجمة فارسيّة (للمقدّمة) في: **مكتب إسلام**، ج5، العدد 5، كانون الثاني/ يناير، 1964، ص45 إلى 51؛ ج5، العدد 6، شباط/ فبراير، 1964، ص9 إلى 12؛ انظر: **مشكاة**، العدد 30، 1370هـ.ش، ص13 إلى 25؛ وانظر، كذلك: حسين كريمان، **طبرسي ومجمع بيان**، طهران، 1361هـ.ش، ج2، ص26 إلى 29.

(1205_1277)، الذي يتحدر من الحلّة، على ضفاف الفرات[1]. ويعود هذا الاهتمام البالغ بالكتاب إلى أنّه لم يُنشر بفضل جهود جماعة التقريب فحسب؛ بل لأنّه طُبع، كذلك، بالتعاون مع وزارة الأوقاف المصريّة حينها. إذ قدّم وزير الأوقاف المصريّة آنذاك، محمّد حسن الباقوري، الكتابَ. ورأى أنّ هذه الطبعة ستلقى صدًى خارج حدود مصر[2]. وأخيرًا وليس آخرًا، لن ننسى التفاعل الإيجابيّ الشيعيّ مع هذا الكتاب، ولاسيّما من آغا بزرگ الطهراني وعبد الحسين شرف الدين، وبفضلهم طُبعت نسخة أخرى من الكتاب عقب عام واحد فقط[3].

---

(1) للمزيد عن الحلّي، انظر:

GAL I, 514f. and **SI**, p.711f.; Heinz Halm, **Die Schia**, p.84f.; Harald Löschner, *Dogmatische Grundlagen*, **33**, 142, p.160–162;

وهذا الكتاب مختصر عن كتاب آخر للحلّي، وهو **شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام**، للمزيد عنه، انظر: آغا بزرگ الطراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج13، ص47 إلى 50؛ ج20، ص213، (مدخل النافع)؛ ج14، ص57 إلى 61، مدخل شرح المختصر النافع؛ للمزيد عن الكتاب، والتعليقات التي فاقت الـ36 تعليقًا عليه، وعن ترجماته، انظر:

Hossein Modarressi Tabatabā'i, **An Introduction to Shi'i Law.** A Bibliographical Study, London, 1984, 65f.

(2) تولّى الباقوري، (انظر: هذا الكتاب، ص286)، وزارة الأوقاف من أيلول/ سبتمبر، 1952، لغاية شباط/ فبراير، 1959؛ للمزيد عنه وعن إعلانه، انظر:

OM, 37, 1957, p.384; *OM*, 32, 1952, p .263f. and 39, 1959, p.12;

وطُبعت مقدّمة الباقوري في: مرتضى الرضوي، **البرهان**، ص273 إلى 276. لم يكن **المختصر** الكتابَ اليتيم الذي طُبع بالتعاون مع وزارة الأوقاف، إذ طُبع كتاب آخر لسليمان دنيا، مدرّس الفلسفة وعلم العقيدة بكلّيّة أصول الدين في الأزهر، بعنوان **بين الشيعة وأهل السنّة**، للمزيد عنه، انظر: **رسالة الإسلام**، ج10، 1957، ص219_220؛ انظر، كذلك: مرتضى الرضوي، **آراء المعاصرين**، ص85، صالتي تليها؛ انظر، للكاتب نفسه: **في سبيل الوحدة الإسلاميّة**، ص72 إلى 74؛ انظر، كذلك، للكاتب نفسه: **مع رجال الفكر**، ص156 إلى 164؛ وانظر، كذلك: **رسالة الإسلام**، العدد 14، 1384هـ، ص208.

(3) للمزيد عن طبعة جماعة التقريب، انظر: آغا بزرگ **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج13، ص40؛ ج20، ص213؛ انظر: **رسالة الإسلام**، ج9، 1957، ص216 إلى 221، ص331 إلى 333؛ انظر: **رسالة الإسلام**، ج10، 1958، ص221؛ انظر كذلك: محمّد باقر الحكيم، **فكرة** =

لم تكن وزارة الأوقاف، فحسب، شريكةً للجماعة في إصدار الكتب الفقهيّة التقليديّة؛ إذ أسفر التعاون مع مطبعة النجاح، التي يملكها مرتضى الرضوي[1]، والتي افتتحت فرعين لها، في النجف وفي القاهرة، عن إصدار عمل فقهيّ آخر. وهو «وسائل الشيعة»، بقلم محمّد بن الحسن الحرّ العاملي (توفّي سنة 1632)[2]، من جبل عامل، جنوبيّ لبنان، ومعه «مستدرك الوسائل» لحسين تقي النوري الطبرسي[3]. وقد قدّم كلٌّ من القمي وعبد المنعم الخفاجي[4] للكتابين.

= **التقريب**، ص3 إلى 6، وص18؛ عبد الرحيم نجات، **«أوّل وتعصيب»**، ص600؛ انظر: عبّاس عليّ، **الإمام شرف الدين، حزمة ضوء على طريق الفكر الإماميّ**، ص35 فصاعدًا؛ يُذكر أنّ شرف الدين قُبيل وفاته أبرق إلى الباقوري، شاكرًا له مساعيه لطبع **المختصر** ونشره. انظر: **العرفان**، ج25، العدد 4، كانون الثاني/ يناير، 1958، ص319 و320؛ انظر: **رسالة الإسلام**، ج10، 1958، ص109؛ على المقلب الآخر، يبدو أنّ وجهة النظر السنّيّة مغايرة تمامًا لهذه الرؤية، للمزيد انظر: عليّ السالوس، **أثر الإمامة**، ص5–6.

(1) صدر بأجزاء خمسة؛ انظر: **رسالة الإسلام**، ج10، 1958، ص217 إلى 219؛ انظر، كذلك: مرتضى الرضوي، **آراء المعاصرين**، ص25–26؛ ص35 إلى 37، وص43–44، ص69 إلى 77، ص141 إلى 147، ص190 إلى 193؛ انظر: للكاتب نفسه: **في سبيل الوحدة الإسلاميّة**، ص68–69؛ للكاتب نفسه: **مع رجال الفكر**، ص52 إلى 56، ص214 إلى 219؛ انظر كذلك:

Enayat, **Islamic Political Thought**, p.49;

وللمزيد عن مرتضى الرضوي، انظر: هذا الكتاب، ص454.

(2) اشتُهر العاملي بترجُمانه الشهير بعنوان: **أمل الآمل في تراجم علماء جبل عامل**، وللمزيد عنه، انظر:

G. Scarcia, **EI2**, III, p.588f.; J. van Ess, **EIr**, I, p.917f.;

وللمزيد عن **وسائل الشيعة**، انظر: آغا بزرگ الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج4، ص352 إلى 355.

(3) انظر: **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ص7–8.

(4) ولد الخفاجي عام 1915؛ انظر: مرتضى الرضوي، **مع رجال الفكر**، ص286 إلى 299؛ انظر: **العرفان**، ج51، العدد 1، تمّوز/ يوليو، 1963، ص36 إلى 44؛ انظر: **مجلّة الأزهر**، ج55، العددان 5–6، آذار/ مارس، 1983، ص648 إلى 653؛ انظر كذلك: عبد المنعم الخفاجي، **الأزهر في ألف عام**، ج3، ص417 إلى 436، ص477 إلى 489.

ولا بدّ من أن نذكر هنا أنّه لم يُكتب إنهاء آخر محاولة نشر قامت بها الجماعة؛ إذ كان عملًا جليلًا، بدأ العمل عليه مع بداية الستينات، وهو يهدف إلى جمع الأحاديث التي اتّفق عليها الفريقان، وتبيان مصادرها المكتوبة، على أمل أن تصدر، حينها، على سبيل التدرّج، جزءًا تلو آخر. ولم يتخطَّ هذا المشروع، الذي كان من المفترض أن يشارك فيه علماء من مختلف البلاد، خطوة التحضير له، وقد استُبعد من خطّة العمل بُعيد وفاة محمود شلتوت، وذلك عام 1963[1].

(1) **رسالة الإسلام**، ج13، 1962، ص218 إلى 220؛ المصدر نفسه، ص243 إلى 250؛ انظر: **رسالة الإسلام**، ج14، 1964، ص224 إلى 230؛ انظر كذلك: **العرفان**، ج50، العدد 1، آب/ أغسطس، 1962، ص126 إلى 128؛ انظر: **مجلّة الأزهر**، ج35، العدد 6، كانون الثاني/ يناير، 1994، ص654-655؛ حسبما تناهى إلى علمي أنّ مشروعًا آخر لم يُبصر النور كذلك، وهو ما ذكرته مجلّة **رسالة الإسلام** قبل ذلك بأربع سنوات، ج10، 1958، ص214-215، يعرض سيرة الرسول [ص] بعيدًا عن إسقاطات المستشرقين.

الفصل السادس

شبكة حركة التقريب العُلمائيّة (1947 إلى 1960)

في أعقاب الحرب العالميّة الثانية، صُبغ الحديث عن مستقبل الإسلام ومكانته بصبغة تنزع نحو العالميّة. وقد سبق أن قرأنا في الفصل السابق عن المحاولات الفرديّة التي اضطلعت بها مؤسّسات السلفيّة الجديدة، ولاسيّما جماعة الإخوان المسلمين، للنزوع نحو العالميّة، وذلك عن طريق القفز إلى خارج حدود مصرَ، وافتتاح فروع لها في البلدان الإسلاميّة الأخرى، كما لا ننسى حركة التقريب الممأسسة. زد على ذلك نموّ حركة المؤتمرات، ما آل إلى زيادة الطلب على إنشاء الكتلة الوطنيّة لتكون في طليعة المشهد[1].

بادئ ذي بدء، يصحّ، ربّما، توصيف هذه المبادرات التي اضطلع بها المفكّرون، أو الباحثون، أو المؤسّسات التقريبيّة، بالمبادرات الخاصّة. ويعدّ مؤتمر العالم الإسلاميّ الذي عُقد في المرّة الأولى في شباط/ فبراير، عام 1949، في باكستان[2]، خيرَ مثال على ذلك، وقد ادّعى القيّمون عليه أنّه

(1) Schulze, **Geschichte**, p.163f.; cf. idem, **Internationalismus**, p.104-122, and index s.v.; Landau, Politics, p.267-276.

= (2) Landau, p.280-282; Schulze, **Internationalismus**, p.110-113; further

استكمال لمبادرتَين اثنتَين تجمّدتا من الثلاثينات. فمن جهة، توجّب على رئيس المؤتمر محمّد أمين الحسيني أن يجسّد هذا المؤتمر وكأنّه استكمال لمؤتمر عام 1931 في القدس، ومن جهة أخرى رأت الجماعة -أي جماعة الإخوان المسلمين- إلى نفسها وكأنّها خليفة جماعة الأخوّة الإسلاميّة الشهيرة، التي لم تدم طويلًا بعد أن بُعثت مجدّدًا، وللمرة الثانية، في كراتشي عام 1948. وبعد، أن تأسّس المؤتمر الإسلاميّ في العام نفسه، وتسلّم محمّد إقبال[1] الأمانةَ العامّةَ للمؤتمر، ولكن محمّد أمين الحسيني ترأّس الاجتماعات مع بدء العام التالي.

ومنذ عام 1954 بدأ الأرب المتجدّد حيال الوحدة الإسلاميّة يشتعل في نفوس كثير من حكومات العالم الإسلاميّ، إذ تبنّته، لا لشيء سوى إضفاء شرعيّة على مدّعى هذه الحكومات العالميّ بقيادة العالم الإسلاميّ. وفي هذا السياق، تميّز النظام الثوريّ في مصر تحت قيادة عبد الناصر، مضافًا إلى حكم العاهل السعوديّ، الحديث العهد آنذاك، سعود بن عبد العزيز، الذي حكم من عام 1953 وحتّى عام 1964؛ إذ، وللمرّة الأولى منذ عهد عبد الحميد الثاني، باركا هذا المسعى نحو الوحدة، بإدراجه في سياسة حكوماتهما. ما أفضى إلى تبنّي العالميّة الإسلاميّة (Islamic

= S. Jargy, «**A propos du congrès islamique de Jérusalem** (25-29 janvier 1960)», *Orient* (Paris) **4**, 1960, 13, p.19-29, esp. p.20-22;

وانظر كذلك: **مجلّة الأزهر**، ج27، العدد 8، آذار/ مارس، 1960، ص849 إلى 855.

(1) A.M. Goichon, «**Le problème des chrétiens d'Orient**», *L'Afrique et l'Asie*, **9**, 1950, p.18-44, esp. 39;

وفي أوائل خمسينات القرن الماضي تنقّل محمد إقبال في دول عدّة من بلدان الشرق الأوسط، واضعًا نصب عينيه، جنبًا إلى جنب مع محمّد بن محمّد مهدي الخالصي، السعي إلى تأسيس مؤتمر عن العلماء المسلمين في القاهرة؛ كان من المفترض أن يلاقي في تجواله هذا أبرز علماء الأزهر (على غرار: عبد المجيد سليم وعبد اللطيف دراز)، ما حمل محمود الملّاح على شنّ هجوم عنيف على الشيداعي وعلى سذاجة الأزهر، كما افترض، فوقع في شرك هذه المحاولات والفروض؛ للمزيد، انظر: **النحلة الأحمديّة**، ص27 فصاعدًا، ص31 إلى 35.

Internationalism) وإدراجها في إيديولوجيا الحكومات المحلّيّة[1]، كما آل إلى حلّ معظم حركات السلفيّة الجديدة. فبُعيد محاولة اغتيال جمال عبد الناصر في تشرين الأوّل/ أكتوبر، عام 1954، شنّت الحكومة المصريّة هجومًا على جماعة الإخـوان المسلمين، فوقعت الأخيرة ضحيّة نزاع دمويّ. ومنذ ذلك الحين باتت المؤتمرات والنشاطات المتعلّقة بالوحدة الإسلاميّة تُعقد بدعوة من بعض الحكومات تارةً، وتحت رعايتها، أخرى.

ولا غـرو في أنّ جماعة التقريب تحفّظت، كـلّ تحفّظ، على هذه المسألة كذلك؛ إذ هذا نهجها تجاه المسائل السياسيّة، حالها كحال تعاملها مع المؤتمرات العالميّة؛ إذ لم تذكر «رسالة الإسلام» في أبوابها غير مؤتمر العالم الإسلاميّ الذي عُقد في باكستان. وعندما عُقد المؤتمر الإسلاميّ العالميّ للمرّة الثانية في شباط/ فبراير، عام 1951، وجّـه عبد المجيد سليم، شيخ الجامع الأزهر، تحيّةً دعا فيها، بوصفه وكيل جماعة التقريب، المسلمين جميعًا، متضمّنًا المجتمعين في كراتشي، إلى مـؤازرة فكرة التقريب والوحدة ودعمهما[2].

وفي شباط/ فبراير، من العام التالي حضر المؤتمر الشيخ محمّد تقي القمي ممثّلًا جماعة التقريب[3]، لكنّ جماعة التقريب لم تؤدِّ، لا في هذا المؤتمر، ولا في غيره من المناسبات، دورًا محوريًّا في إطار عمل مؤتمرات الوحدة الإسلاميّة. لم يفصل زمن طويل بين هذا المؤتمر وبين إعلان القمي اعترافه بعدم نجاح مؤتمرات الوحدة الأخيرة، إذ لم يُكتب نجاح للوحدة

(1) Schulze, **Internationalismus**, p.121.

(2) للمزيد، انظر: **رسالة الإسلام**، ج3، 1951، ص134 إلى 140؛ للمزيد عن هذا المؤتمر، انظر: Landau, **Politics**, p.281f.

(3) انظر: **رسالة الإسلام**، ج4، 1952 وانظر كذلك: *OM*, **32**, 1952, 68f., p.119f.

الإسلاميّة، حتّى إنّه في مؤتمر كراتشي، تحديدًا، تجلّت، مجدّدًا، نقاط الخلاف بين المسلمين؛ بفعل روح الطائفيّة المقيتة[1].

لم تُقدّم المنشورات الصحافيّة لجماعة التقريب أيّ معطًى يشير إلى الحصار المتزايد عليها بفعل سياسة الحكومة المصريّة في الأعوام التي تلت. فحتّى في عزّ تطوّرات عامي 1959 و1960، ما بارحت الجماعة تحفّظها القديم؛ أي اقتصرت مقالات الجماعة على الخوض في المسائل والمواضيع الفقهيّة وإغفال الأحداث الجارية آنذاك؛ بل وسّعت الجماعة، لجذب اهتمام قرّائها، شبكة علاقاتها لتشمل علاقتها بعلماء من غير مذهب وطائفة في مختلف بقاع العالم الإسلاميّ، علاقاتٌ كدّت الجماعة مذ تأسيسها لإنشائها. ستتعرض السطور القادمة لهذه الفسيفساء التي جمعت علماء، وأساتذة، وسلفيّين جدد من خلفيّات ثقافيّة وفكريّة وجغرافيّة مختلفة كلّ اختلاف.

السنّة

أمّا ردود فعل البلدان السنّيّة تجاه تأسيس جماعة التقريب فقد بلغت الغاية في التباين، وفي هذا الصدد برزت دولتان اثنتان، لطالما أتت «رسالة الإسلام» على ذكر موقفهما من تأسيس الجماعة في ثنايا صفحاتها، ألا وهما تركيا العلمانيّة، والمملكة العربيّة السعوديّة الوهّابيّة. وتولّى حمدي الأعظمي[2]، وهو عميد كلّيّة الشريعة في جامعة بغداد، الإعلانَ عن تأسيس جماعة التقريب في تركيا، واضطلع بحصّة الأسد في ذلك، فقد تعرّف إلى عدد من الناشرين ووكلاء الإعلان خلال زيارة سابقة له إلى هناك. وقد كتب الأعظمي تقريرًا موجزًا سرد فيه مهام جماعة التقريب وظروف تأسيسها،

(1) انظر: **رسالة الإسلام**، ج6، 1954، ص365 إلى 370، ولا سيّما ص368.

(2) للمزيد عن الأعظمي (1882_1971)، انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج2، ص275؛ انظر كذلك: كوركيس عوّاد، **معجم المؤلّفين العراقيّين**، ج1، ص373.

بطلب من أشرف أديب (Eşref Edib)[1] محرّر مجلّة (Sebilürre şad) (سبيل الرشاد التركية)، ومن ثمّ نُشرت الترجمة العربيّة لهذا التقرير في «رسالة الإسـلام»[2]. وكذلك نُشرت كثير من مقالات «رسالة الإسلام» المترجمة في عدد من المجلّات التركية[3].

أمّا المملكة العربيّة السعوديّة، وبخلاف تركيا التي لم تؤدِّ دورًا في جماعة التقريب في الفترة اللاحقة، وبالتالي لم تعد تُذكر في صفحات «رسالة الإسلام»، فقد استمرّت العلاقة بينها وبين الجماعة لفترة أطول، على الرغم من تباين آرائهما. فبادئ ذي بـدء، اتّسمت جهود جماعة التقريب بالودّيّة تجاه الوهّابيّة؛ إذ سعت إلى إلحاقها، كذلك، في ركب حركة التقريب، ولمّا استفسر بعض الحجازيّين، على سبيل المثال، عمّا إذا كان ناشطو التقريب ينوون إدماج المذاهب الإسلاميّة بعضها في بعض وجعلها واحدةً، بعثت جماعة التقريب، وعلى الأثر، بكتاب إلى الملك آل سعود وضّحت فيه، وبإسهاب، أهداف الجماعة. ونفت فيه الجماعة، أكثر ما نفت، هذا المدّعى القديم الحديث[4]، وأكّـدت أنّها لا تريد المساس

(1) وهو حافظ أشرف أديب فرغان (1882ـ1971)، وقد كان ناشطًا في اسطنبول منذ ما قبل الحرب العالميّة الأولى بوصفه صحافيًّا وناشرًا لمجلّتي صراط مستقيم (1908 إلى 1912) سبيل الرشاد (Sebilürreşad) من 1912، إلى 1925 و1948 إلى 1953؛ للمزيد عنه، انظر:

Adam Volker, **Rußlandmuslime,** p.36-56, esp. 39ff.

(2) **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص99 إلى 101.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص326؛ فقد أرسل عمر رضا دورغول (Ömer Riza Dogrul) وهو مراسل صحيفة **جمهوريّت** (*Cümhüriyet*) التركيّة في القاهرة كتابًا إلى هيئة **رسالة الإسلام** نُشر فيها، إذ رحّب دوغرول بتأسيس جماعة التقريب وأعلن أنّه هو نفسه قد ترجم مقالات كلّ من القمي وسليم الذين نشرا في العدد الأوّل من **رسالة الإسلام** إلى اللغة التركيّة؛ انظر كذلك: **رسالة الإسلام**، ج2، 1950، ص4؛ انظر كذلك:

OM, **28, 1948, p.**25 f.

(4) انظر: خطبة محمّد حسين آل كاشف الغطاء في مؤتمر القدس في: هذا الكتاب، ص141.

بالفقه الإسلاميّ؛ بل اعتبرته مفخرة للمسلمين لأنّه دليل على خصوبة في التفكير[1].

وسرعان ما لاقت دعوة العلماء الوهّابيّين إلى اللحاق في الحوار الإسلاميّ الإسلاميّ ترحيب أحد علمائها، لكنّه لم يكن من علماء الصفّ الأوّل، وهو عالم من نجد يُدعى عبد الكريم بن جهيمان، وقد عرّفته «رسالة الإسلام» على أنّه مدرّس أولاد الأمير عبد الله بن عبد الرحمن آل سعود. ونشر الجهيمان مقالةً في «رسالة الإسلام» في عامها الأوّل، دعا فيها المسلمين إلى أن لا يتنابزوا بالألقاب، مستشهدًا بأنّ الناس أعداء ما جهلوا، مثنيًا على محمّد بن عبد الوهّاب، وهو المنظّر الأوّل للوهّابيّة، وأتباعه، الذين ادّعى أنّه نُسب إليهم كثير من الأمور التي هم منها براء، منها أنّهم ينتمون إلى مذهب خامس هو الوهّابيّة[2].

وبعد مرور ستّة أشهر خفتت، وللمرّة الأولى، هذه العلاقة الودّيّة-الحذرة؛ إذ علّق محمّد محمّد المدني بصراحة نادرة على شكوى قدّمها علماء الحجاز لجماعة التقريب، أعربوا فيها عن المضايقات التي يتعرّضون لها، كلّ حين، على يد رجال السياسة والحكم من النجديّين، وأنّهم يمارسون عليهم كثيرًا من ألوان الضغط في دراساتهم، وأنّهم يلزمونهم باعتناق آراء معيّنة[3].

وبعيد ستّة أشهر كذلك، كتب المدني افتتاحيّةً أخرى شنّ فيها هجومًا مباشرًا، هذه المرّة، على الحكّام السعوديّين؛ إذ اتّهمهم صراحةً بعدم تحريك أيّ ساكن من أجل النهوض بالحالة المأساويّة التي حلّت بالحرم

(1) انظر: **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص97-98.

(2) انظر: **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص277 إلى 280.

(3) **رسالة الإسلام**، ج2، 1950، ص342. وللمزيد عن علاقات النجديّين بالحجازيّين، التي لم تخل يومًا من الخلافات حتّى من قبل، انظر:

Schulze, Internationalismus, p.126ff., and Steinberg, Religion und Staat, esp. p.393-395, 511-519 and 561-568.

الشريف في الحجاز، على الرغم من عائدات النفط الهائلة التي تستطيع أن تتكفّل بنفقات الإصلاح بالغةً ما بلغت. ولم يتوانَ المدني، الذي عزا هذا الموقف السلبيّ إلى موقف الوهّابيّة من القبور والقباب، عن التساؤل عمّا لو كانت هذه المقدّسات الدينيّة لأمّة مسيحيّة أو يهوديّة أكانت تبقى هذه الصور التي تدلّ على الإهمال الشنيع[1]؟

وعلى الرغم من هذا النقد الذي غاص في التفاصيل، لم تُقطع العلاقات تمامًا بين جماعة التقريب والوهّابيّة. فعندما تسلّم الشيخ عبد المجيد سليم مشيخة الأزهر للمرّة الثانية عام 1952 أبرق له السياسيّ السعوديّ محمّد سرور الصبّان مهنّئًا[2]، وأثنى على الجهود التي يبذلها سليم بغية التقريب بين المذاهب الإسلاميّة، ما دفع «رسالة الإسلام» إلى نشر ردّ رسالة الصبّان وردّ سليم عليها، من حيث إنّها تبعث روحًا جديدًا في الحجاز[3]. وقد أولت جماعة التقريب كذلك اهتمامًا خاصًّا بزيارة الملك

(1) **رسالة الإسلام**، ج3، 1951، ص115_116؛ لكن بعد فترة جدّ وجيزة بعث الشيخ محمّد رضا آل ياسين (ولد عام 1931، للمزيد عنه انظر: محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر والأدب في النجف**، ج1، ص74، من النجف، مقالًا إلى **رسالة الإسلام** فنّد فيه موقفها هذا، طالبًا من الشيخ محمّد تقي القمي الاتّصال بالحكومة السعوديّة لمعالجة هذا الشأن؛ لكنّ، المجلّة، بدورها، ردّت بأنّه ليس من الحكمة أن تقاوم شخصًا متوتّر الأعصاب، فإنّك بهذا تزيده توتّرًا، وتحمله من حيث لا تقصد على التمسّك برأيه عنادًا وإصرارًا. وبأنّه يجب تهدئة النفوس والصبر، وأنّ الزمن، مع ما يبذله المخلصون من السعي الهادئ الحثيث، كفيلان في إصلاح ما فسد، وتعديل ما اعوجّ؛ انظر: **رسالة الإسلام**، ج3، 1951، ص331 إلى 333؛ كما وبرزت في مؤتمر كراتشي، شباط/ فبراير، 1952، مسألة مدفن البقيع، فنوّهت **رسالة الإسلام** بقرار الحكومة السعوديّة القاضي بإقامة سور على البقيع، واعتبرته خطوةً رجت أن يكون بعدها خطوات؛ انظر: **رسالة الإسلام**، ج4، 1952، ص217_218.

(2) ترأس الصبّان في الخمسينات مناصب وزاريّة عدّة (للمزيد عنه، انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج4، ص136؛ محمّد عليّ المغربي، **أعلام الحجاز**، ص222 إلى 234، وتولّى منصب الأمين العام لرابطة العالم الإسلاميّ منذ عام 1662 إلى أن وافته المنيّة؛ للمزيد، انظر:

Schulze, **Internationalismus**, index, s.v.

(3) **رسالة الإسلام**، ج4، 1952، ص220 إلى 222؛ قد أيّد العالم الشيعيّ خليل كمره اى في كتابه: =

سعود إلى إيران، وذلك عام 1955، إذ التقى حينها بآية الله البروجردي[1]. ولكن ما برحت هذه اللقاءات جدّ متباعدة، ومتّسمة بكثير من الحذر. وفي خمسينات القرن الماضي لم يضطلع العلماء السعوديّون في نشاطات جماعة التقريب ولا في مجلّتها، ولم تعد المجلّة، منذ ذلك الحين، تبدي جهودها، كما السابق، لدعوة الوهّابيّة إلى المشاركة. وبعد مضيّ سنوات عشر لم تضطلع جماعة التقريب في محاولة الملك فيصل للمضيّ قدمًا بالعالمية الإسلاميّة ولا حتّى في ردود فعل الشيعة عليها[2].

***

وفي هذه الفترة نفسها سطعت جذوة صرح عربيّ إسلاميّ آخر، ألا وهو مجمع اللغة العربيّة بدمشق. واتّسمت علاقة جماعة التقريب بهذه المؤسّسة، التي هي من الأهمّيّة بمكان، بالحذر، واقتصرت العلاقة بينهما على بعض أفراد من العلماء. وكان أن شارك عبد القادر المغربي[3]، وهو نائب مدير مجمع اللغة العربيّة، أحيانًا، في المجلّة، فكتب عن القضايا والمسائل اللغويّة، وقد كان يُعرّف على أنّه عضو في مجمع اللغة العربيّة المصريّ[4]. ويُذكر أنّ المغربي لم يكن ذا باع طويل في مسائل التقريب وحواراته[5].

= **رابطة العالم الإسلامي**، موقف الصبّان؛ للمزيد، انظر: ص35.

(1) **رسالة الإسلام**، ج8، 1956، ص105 إلى 107؛ انظر، كذلك:

Badeeb, **Saudi-Iranian Relations**, p.52f.

(2) انظر: هذا الكتاب، ص370.

(3) للمزيد عن المغربي (1868ـ1956)، انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج4، ص47؛ انظر كذلك: يوسف أسعد داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج3، ص1264 إلى 1268؛ انظر: عبد القادر عيّاش، **معجم المؤلّفين السوريّين**، ص490ـ491؛ انظر، كذلك التعزية به في كلّ من مجلّة **مجمع اللغة العربيّة بدمشق**، العدد 31، 1956، ص498 لى 501؛ العرفان، ج22، العدد 5، شباط/ فبراير، 1957، ص482 إلى 488، ص492 إلى 499. وانظر كذلك:

Hermann, **Kulturkrise**, index s.v.

(4) انظر: **رسالة الإسلام**، ج7، 1955، ص106 إلى 109.

(5) ثَمّ استثناء واحد وهو مشاركته في حوار في الجزء الأوّل من «**الإسلام بين السنّة والشيعة**»، =

لم ينضمّ إلى جماعة التقريب من علماء مجمع اللغة العربيّة بدمشق سوى عالِمين اثنين، وهما محمّد رضا الشبيبي وسليمان ظاهر. وقد كان الشبيبي، آنذاك، وزيرًا موقّتًا لوزارة التربية العراقيّة، ورئيسًا للمجمع العلميّ العراقيّ[1]، وقد كرّمته جماعة التقريب بوصفه أحد أبرز أعضائها[2]. وما بين عامي 1949 و1959 نُشر له حوالى تسع مقالات في المجلّة، تطرّق بعضها إلى الوحدة بين المسلمين، ومكانتهم إزاء الغرب[3].

أمّا سليمان ظاهر[4] فلم يكتب أيّ مقال «لرسالة الإسلام»، بيد أنّه كان لصيقًا جدًّا بالجماعة، إذ كان عضوًا في الجماعة بالمراسلة. فمنذ عام

= للمدني والزعبي، **مجلّة مجمع اللغة العربيّة بدمشق**، العدد 27، 1952، ص290 إلى 292.

(1) للمزيد عن الشبيبي (1889-1965)، انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج6، ص127-128. وانظر كذلك: كوركيس عوّاد، **معجم المؤلّفين العراقيّين**، ج3، ص165 إلى 167؛ محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر والأدب في النجف**، ج2، ص218؛ يوسف أسعد داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج3، ص608 إلى 612؛ آغا بزرگ الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**، ج1.2، ص745 إلى 747؛ محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، ج9، ص287؛ انظر كذلك: عليّ الخاقاني، **شعراء الغريّ**، ج9، ص3 إلى 94؛ انظر: التعزية به في **مجلّة مجمع اللغة العربيّة بدمشق**، العدد 41، 1966، ص542-543؛ العرفان، ج53، العدد 9، آذار/ مارس، 1966، ص907 إلى 912؛ انظر: سمير الصفّار، **الشيخ محمّد رضا الشبيبي، حياته وشعره** بيروت: 1415/ 1995). وانظر كذلك:

S.K. Hamarneh, «**aš-Šabībī—Poet and Scholar**», *Folia Orientalia*, **14**, 1972-73, p.293-297.

(2) انظر: **رسالة الإسلام**، ج7، 1955، ص24؛ ج3، 1951، ص105 و110.

(3) **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص45 إلى 47؛ ج2، 1950، ص21 إلى 23؛ ج7، 1955، ص24 إلى 28؛ كرّس مقالاته الأخرى لمعالجة مواضيع من قبيل اللغات ومسائل ثقافيّة أخرى.

(4) للمزيد عن الظاهر (1873-1960)، انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج3، ص134 و135؛ انظر كذلك: آغا بزرگ الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**، ج12، ص828 إلى 833؛ انظر: التعزية به في: **مجلّة مجمع اللغة العربيّة بدمشق**، العدد 36، 1962، ص499 إلى 501؛ العرفان، ج48، العدد 7، آذار/ مارس، 1961، ص632 إلى 638؛ محمّد جواد مغنيّة، **من هنا وهناك**، ص56 إلى 59؛ العرفان، ج62، العدد 4، نيسان/ أبريل، 1974، ص424 إلى 429. وانظر كذلك: =

جماعة التقريب الأوّل أبرق الظاهر بدعوةٍ إلى مجلّة «العرفان»، راجيًا من المسلمين قاطبةً، في بقاع العالم الإسلاميّ كلّها، دعم هذه المنظّمة الحديثة العهد والنهوض بأهدافها[1]. وفي غرّة الخمسينات كتب الشيخ ظاهر تقريرًا، لجماعة التقريب، عن العلويّين في سوريا، فأثنت «رسالة الإسلام» عليه، معتبرةً إيّاه نموذجًا يُحتذى به، ودعت علماء الطوائف المختلفة إلى أن يعنوا بهذا الجانب الذي عنى به الظاهر، فيكتبوا عن طوائفهم وأفكارهم التي تفيد دعوة التقريب[2]. ولكن ما برح مقصد هذا التقرير مبهمًا بعض الشيء؛ إذ لم يتّضح ما إذا كان هدفه الحضّ على التقارب والتقريب العقديّين بين المذاهب حقًّا، أم إنّه هدف إلى إقناع العلويّين بالعدول إلى التشيّع الحقّ. وفي الوقت عينه، عندما عدّ الشيخ ظاهر تقريره هذا أشاد بالشيخ والناشط حبيب آل إبراهيم، الذي أسّس مجتمعًا علويًّا شجاعًا في الطرح وكذا مدارس فقهيّة على الأراضي العلويّة، إذ أثنى على جهوده في نشر الدين والصدع به بين صفوف العلويّين[3] -يقصد من الدين في هذا السياق التشيّع الاثني عشريّ-.

ويُعزى تحفّظ جماعة التقريب على أحد أهمّ مراكز البحث العلميّ في العالم العربيّ، الذي ضمّ أعضاءً من السنّة والشيعة، على حدٍّ سواء [4]، إلى

= Mervin, **Un réformisme chiite**, p.433f. and index, s.v.

(1) انظر: العرفان، ج33، العدد 10، أيلول/ سبتمبر، 1947، ص1103.

(2) **رسالة الإسلام**، ج3، 1951، ص109 و110؛ انظر: المصدر نفسه، ص331؛ لكن بقيت هذه الدعوة دعوةً يتيمةً إذ لم يُصاحبها دعوات أخرى. وللمزيد، انظر:

Kramer, «**Syria's Alawis and Shi'ism**», passim, Mervin, «**Quelques jalons**», and idem, Un réformisme chiite, p.321-329.

(3) Mervin, Un réformisme chiite, p.327;

وللمزيد عن حبيب آل إبراهيم (1886 أو 1888-1965)، انظر:

Ibid., 419f. and index, s.v.

(4) ضمّ المجمع علماء شيعة، مضافًا إلى الشيخين الشبيبي وظاهر اللذان أتينا على ذكرهما سابقًا، على غرار محسن الأمين (للمزيد عنه انظر: هذا الكتاب، ص89)، وأحمد رضا =

شخص مديره العام محمّد كرد عليّ الذي تسلّم رئاسة المجمع لفترة جدّ طويلة. حاول كرد عليّ، أكثر ما حاول، أن يستعيد أمجاد الأمويّين، أكثر من أيّ كاتب آخر في القرن العشرين، على الرغم من مدّعاه أنّه كان في شبابه يُجلّ عليًّا أكثر من معاوية[1]. ومنذ ذلك الحين بات كرد عليّ عرضةً لنقد حادّ شنّه عليه بعض علماء الشيعة[2].

لم يعدّل كرد عليّ، لاحقًا، موقفه من الشيعة إلّا لمامًا، على غرار الفقرة المقتضبة التي أوردها في الجزء السادس من كتاب «خطط الشام» الذي يتناول تاريخ سوريا، فقال:

أمّا ما ذهب إليه بعض الكتّاب من أنّ مذهب التشيّع من بدعة عبد الله بن سبأ -وهو من أبرز الشخصيّات التي يجادل بشأنها المناوؤون للتشيّع- فهو وهمٌ، وقلّة علم بحقيقة مذهبهم. ومن علم منزلة هذا الرجل عند الشيعة وبراءتهم منه ومن أقواله وأعماله وكلام علمائهم في الطعن فيه بلا خلاف بينهم في ذلك، علم مبلغ هذا القول من الصواب.

= (انظر: هذا الكتاب، ص248، الهامش (2))، ومصطفى جواد (1905-1969)، (للمزيد عنه انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج7، ص230)، وأديب التقي البغدادي (1895-1945، للمزيد عنه، انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج1، ص286، وانظر كذلك التعزية به، في: **مجلّة مجمع اللغة العربيّة بدمشق**، العدد 21، 1946، ص329)؛ للمزيد عن المجامع العلميّة في أقطار العالم العربيّ، انظر:

J. Waardenburg, «**Madjma' 'ilmi**», **EI2**, V, p.1090-1101, esp. p.1090-1094.

(1) W. Ende, **Arabische Nation**, p.64;

وللمزيد عن كرد عليّ (1876-1953)، انظر:

Ibid., 64-75; Hermann, **Kulturkrise**, passim;

وانظر، كذلك: محمّد رجب البيّومي، **النهضة الإسلاميّة**، ج1، ص67 إلى 78؛ انظر كذلك: محمّد كرد عليّ، **المذكّرات**.

(2) Hermann, p.246-251;

وللمزيد عن مناظرته مع عبد الحسين شرف الدين انظر: هذا الكتاب، ص94؛ وانظر، كذلك: مرتضى الرضوي، **البرهان على عدم تحريف القرآن**، ص11.

كما ذكر أنّ عددًا من علماء الشيعة يمقتون بعض شعائر شهر محرّم باعتبارها بدعةً، ولكن ذكر أنّ العامّة لم تُذعن في كثير من البلدان لطلب العلماء بشأن هذه الشعائر(1). ولم تَلقَ هذه المقاطع كثير اهتمام؛ إذ لم يكتب كرد عليّ بنفسه هذه المقاطع، بل كتبها العالم الشيعيّ أحمد رضا(2).

زد على ذلك أنّ كرد عليّ اقتبس في مذكّراته تعليقين مسهبين لأحمد رضا وسلمان ظاهر، وكلاهما ندّدا بتعاطف كرد عليّ مع الأمويّين، ودافعا عن التشيّع بلحاظ اتّهامه بأنّه يسمح لأتباعه بممارسة التقيّة وترك العمل ببعض مظاهر الشريعة في حال الخوف على النفس. وقد ميّزا نفسيهما عن الشيعة الغلاة، وقد رمى سليمان ظاهر في دفاعه إلى الإشارة إلى جماعة التقريب، طالبًا من كرد عليّ اللحاق بركبها.

---

(1) انظر: محمّد كرد عليّ، **خطط الشام**، ج6، ص251 إلى 256؛ ربّما يومئ كرد عليّ هنا إلى الجدال الذي دار بين الشيعة أنفسهم نتيجة انتقادات محسن الأمين لبعض الشعائر الحسينيّة؛ للمزيد، انظر:

Ende, «**Flagellations**», passim; and in great detail Mervin, **Un réformisme chiite**, p.236-274;

وللمزيد عن عبد الله بن سبأ انظر: هذا الكتاب، ص366.

(2) إذ استعان كرد عليّ بمقالة لمحمّد جابر العاملي المعروف بأحمد رضا، وهي بعنوان «**رسالة مخطوطة في ما بين أهل السنّة والشيعة من اختلاف في الأصول والفروع**»، واستعمل كرد عليّ نسخةً منها كانت موجودة في مكتبته كمرجع لكتابه **خطط الشام**، للمزيد، انظر: «**صفحات من تاريخ جبل عامل**»، **العرفان**، ج28، العدد 1، آذار/ مارس، 1938، ص22 إلى 30؛ ج28، العدد 3، أيّار/ مايو، 1938، ص225 إلى 231؛ للمزيد، انظر: هاشم الدفتر المدني ومحمد عليّ الزعبي، **الإسلام بين السنّة والشيعة**، ج2، ص68؛ للمزيد عن أحمد رضا (1872_1953)، انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج1، ص125_126؛ انظر، كذلك: هاني فرحات، **الثلاثي العاملي في عصر النهضة**، بيروت، 1981؛ انظر، التعزية برضا في: **العرفان**، ج40، العدد 9، تمّوز/ يوليو، 1953، ص976 إلى 978؛ ج40، العدد 10، آب/ أغسطس، 1953، ص1095 إلى 1097؛ ج41، العدد 5، آذار/ مارس، 1954، ص513 إلى 518؛ انظر: **العرفان**، ج69، الأعداد 5، 6، 7، أيار/ مايو، إلى تمّوز/ يوليو، 1981؛ ص112 إلى 126. وانظر كذلك:

W. Ende, **Arabische Nation**, p.202, note 2; Mervin, **Un réformisme chiite**, p.429 and index, s.v.;

أثنى كرد عليّ على تعليقات كلٍّ من سليمان ظاهر وأحمد رضا، متعجّبًا لو كان كلّ الشيعة يشتغلون على هذا المنوال من الفكر، كما ذكر محسن الأمين، واعتبره من أبرز مجتهدي عصره. لكن كرد عليّ ما لبث أن خفّف موقفه التوفيقيّ هذا باقتباس تعليق مطوّل لموسى جار الله، وهو من أشهر المجادلين السنّة. فأخذ كرد عليّ يردّد، بلا هوادة، المؤاخذات التي شنّها الأخير على التشيّع؛ من قبيل ذمّ صحابة الرسول [ص]، والمدّعى القائل بتجاهل الشيعة القرآن وعدم قراءته في مساجدهم، وعدم حفظ أحد منهم إيّاه. ولم تلقَ دعوة سليمان الظاهر لكرد عليّ بالانضمام إلى صفوف التقريب أيّ صدًى يُذكر[1]. فرأت جماعة التقريب، تاليًا، في كرد عليّ، بفعل كلماته التي يعوزها كثير من الصدق، وبفعل نزوعه نحو الجدال، شخصًا غير مرحّب به، وكذا لم تُكتب عنه أيّ كلمة في «رسالة الإسلام». مضافًا إلى ذلك، قلّما اعتبر الكتّاب المتعاطفون مع مسألة التقريب إدلاءاتَ كرد عليّ التوفيقيّة مساهمةً في التقريب بين المذاهب، ولم يروا فيها إيجابيّة ما[2].

***

يشير أسلوب كرد عليّ، دون ريب، إلى أنّ المحاولات الإصلاحيّة التي سعى إليها بعض العلماء أو المفكّرين بشخصهم ما كانت تعترف

---

(1) انظر: محمّد كرد عليّ، **المذكّرات**، ج3، ص740 إلى 745؛ انظر كذلك: موسى جار الله، **الوشيعة في نقد عقائد الشيعة**، ص24 فصاعدًا، وص110 فصاعدًا، وص128 فصاعدًا.

(2) انظر: من باب المقارنة، مقالة محمّد رضا المظفّر، «**السنّيّون والشيعة، ومواقفهما اليوم**»، **الرسالة**، العدد 3، 1935، ص1612 إلى 1614، أو عندما قبّل كرد عليّ يد عبد الكريم الزنجاني مدّعيًا أنّها من باب الاحترام بعد الخطبة التي ألقاها الأخير في دمشق، في كانون الثاني/ ديسمبر، 1936؛ انظر: محمّد سعيد ثابت، **الوحدة الإسلاميّة**، ص103، وانظر: ص104 من الأصل الإنكليزي. وقد أورد محمّد جواد مغنيّة في كتاب **الشيعة والحاكمون** نقلًا عن كتاب **تاريخ الشيعة** لمحمّد حسن المظفّر هذا المقطع لكرد عليّ من **خطط الشام**، من دون أن يشكّك بملكيّة كرد عليّ لهذا المقطع، للمزيد، انظر: محمّد جواد مغنية، **الشيعة والحاكمون**، ص12ـ13.

بالضرورة بأهمّيّة التعاون التقريبيّ السنّيّ الشيعيّ[1]. وما برح الوضع كذلك حتّى عندما كان يسود إجماع على مسائل ذات أهمّيّة وافق عليها الطرفان. وبالتالي، على سبيل المثال، بات كرد عليّ، عقب عام 1928، من أبرز الداعمين والمؤيّدين لمحمّد مصطفى المراغي ومفاهيمه الإصلاحيّة التي بشّر بها الأزهر، ولم يؤل نقدًا إلّا وشنّه على محمّد الظواهري خصم المراغي. وجمعت علاقة صداقة ضاربة في القِدم بين كرد عليّ ومصطفى عبد الرازق، إذ كانا طالبين في فرنسا قبيل الحرب العالميّة الأولى[2]. ولم ينجح المراغي، وكذا عبد الرازق، في إقناع كرد عليّ بفكرة التقريب.

وفي أعقاب الحرب العالميّة الثانية، حثّ عدد لا بأس به من الأزهريّين الإصلاحيّين خطاهم تجاه حركة التقريب، وبالتالي تجاه جماعة التقريب ومجلّتها. وقد تبرّم بعض هؤلاء العلماء، منذ أربعينات القرن الماضي، من الإصلاحات الذابلة التي جاء بها المراغي لمجلّة «الرسالة»، في وقت لم تمنحهم «مجلّة الأزهر» منبرًا لعرض اقتراحاتهم. ومن أبرز هؤلاء العلماء محمّد محمّد المدني، رئيس تحرير «رسالة الإسلام»، وعبد العزيز محمّد عيسى، وهو زميل المدني من فريق إدارة التحرير، ومحمّد يوسف موسى، وكلّهم كانوا موظّفين حين تأسيس المجلّة[3]. وقد انضمّا

(1) إذا ما نظرنا إلى حركة التقريب ككلّ نجد أنّ نشاطات التقريب كان يصاحبها ميل أو نزوع عامّ نحو الفكر الإصلاحيّ.

(2) Hermann, **Kulturkrise**, 48-50;
وفترت العلاقة بين كرد عليّ ومحمود شلتوت عندما أخطأ الأخير كاتبًا إهداءً في كتاب له لكرد عليّ؛ انظر: كرد عليّ، **المعاصرون**، ص372 إلى 388 (المراغي)، ص434 إلى 439 (عبد الرازق). وانظر:

Hermann, **Kulturkrise**, p.49, note 69.

(3) للمزيد عن حلقة مجلّة **الرسالة**، انظر:

Lemke, **Šaltūt**, 125, p.149f.;

وللمزيد عن محمّد يوسف موسى (1899-1963)، انظر: يوسف أسعد داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج4، ص680 إلى 682؛ انظر، التعزية به في: =

إلى صفوف المجلّة في غضون العامين التاليين، مع محمّد عبد الله الدرّاز (في عام 1950)[1]، ومحمّد البهيّ (عام 1951)[2]، وعبد المتعال الصعيدي (عام 1951)[3]، وكذلك محمّد عرفة لاحقًا (عام 1955)[4]. وبات محمّد البهيّ وعبد المتعال الصعيدي من أبرز أعمدة «رسالة الإسلام» الصحفيّة، فكتب البهيّ ما يقارب الـ 24 مقالًا والصعيدي حوالى الثلاثين مقالًا، نُشرت جميعها بين ثنايا أعداد «رسالة الإسلام». أمّا مقالات الأوّل فقد كانت ذات طبيعة فلسفيّة-دينيّة، وأمّا الأخير فقد كانت مقالاته تبسط لمسائل ومواضيع تاريخيّة، وكذا لمواضيع تخصّ الوحدة الإسلاميّة[5].

= *MIDEO*, 7, 1962-63, p.430.

وانظر، كذلك: محمّد البهيّ، **حياتي في رحاب الأزهر**، ص55 و57.

(1) كان الدراز (1894-1958) في طليعة بعثة الأزهر الأولى لسبع علماء أزهريين للدراسة في فرنسا وذلك عام 1936، للمزيد، انظر:

Lemke, **Šaltūt**, p.106;

وللمزيد عنه، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج6، ص246؛ أسعد يوسف داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج4، ص290-291؛ عمر رضا كحّالة، **معجم المؤلّفين**، ج10، ص212؛ انظر صفحة الوفيّات في: **مجلّة الأزهر**، ج29، العدد 7، كانون الثاني/ يناير، 1958، ص625-626؛ أعيد نشر بعض من المقالات التي كتبها **لرسالة الإسلام**، في: محمّد محمّد المدني، **دعوة التقريب**، ص77 إلى 93، و282 إلى 287، و346 إلى 367.

(2) محمّد البهيّ (1905-1982)، حائز على عدّة شهادات أستاذيّة في الفلسفة من جامعة الأزهر وجامعة القاهرة، وقد كان ناشطًا في وزارة الأوقاف المصريّة؛ للمزيد عنه، انظر الوفيّات في: **مجلّة الأزهر**، ج55، العدد 3، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1982، ص308 إلى 312؛ للمزيد، انظر سيرته الذاتيّة: **حياتي في رحاب الأزهر**؛ انظر كذلك: محمّد عزّت الطهطاوي، **من العلماء الروّاد في رحاب الأزهر**، ص5 إلى 42؛ انظر كذلك:

W. Ende, **Arabische Nation**, p.84f. note 5.

(3) للمزيد عنه انظر: هذا الكتاب، ص388.

(4) للمزيد عنه انظر: هذا الكتاب، ص525.

(5) أُعيد نشر مقتطف موجز لمقالات الصعيدي في: عبد الكريم بي آزار شيرازي، **الوحدة الإسلاميّة**، ص82 إلى 96، ص106 إلى 110؛ كذلك في: عبد الله العلايلي، **مسألة التقريب**، ص129 إلى 147.

ولكن ينبغي أن لا نغالي في استمراريّة وجود المستكتبين الإصلاحيّين الجذريّين على صفحات «رسالة الإسـلام»، فقُبالة عددهم الهائل ثَمّة محمّد فريد وجدي، وهو من المساهمين في المجلّة. عمل وجدي محرّرًا ورئيسًا «لمجلّة الأزهـر»، وقد عمد منذ الأربيعنات إلى استبعاد مقالات الكتّاب الإصلاحيّين[1]. لكنّ مقالاته ذات الصبغة الاجتماعيّة الدينيّة النفسيّة[2] لم تحتوِ أيًّا من هذه الخلافات، ولا، كذلك، الانتقادات التي وُجّهت إلى المراغي في مجلّة الرسالة.

وبخلاف المعاملة التي قوبل بها المراغي في مجلّة «**الرسالة**»، حظيت كتاباته بترحيب شديد في «رسالة الإسلام»، واعتُبرت من أهمّ ما نشر فيها، كما نُشرت إحدى أطروحاته بُعيد وفاته، بسط فيها الحديث عن الاجتهاد ودافع عنه، واختطّ الشروط التي يجب أن تتوافر في كلّ من يريد الاجتهاد. وقد أثنت «رسالة الإسلام»على جهود المراغي لإدخال دراسة الفقه المقارن في الأزهر بطريقة لم تقتصر على مذاهب السنّة فحسب؛ بل تشمل

---

(1) للمزيد عن محمّد فريد وجدي (1875-1954)، انظر: يوسف أسعد داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج3، ص1395 إلى 1400؛ خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج6، ص329 (أورد الزركلي أنّ وجدي ولد عام 1878)؛ انظر كذلك: عمر رضا كحّالة، **معجم المؤلّفين**، ج11، ص126-127؛ **المستدرك**، ص722؛ انظر الوفيات، في: **مجلّة الأزهر**، ج25، العدد 6، شباط/ فبراير، 1954، ص751؛ ترأس وجدي رئاسة تحرير **مجلّة الأزهر** منذ آب/ أغسطس، 1933 وحتّى نيسان/ أبريل، 1952، للمزيد، انظر:

Lemke, Šaltūt, p.140 with note 2;

وانظر كذلك: أنور الجندي، **محمّد فريد وجدي، رائد التوفيق بين العلم والدين**، القاهرة، 1974، لا سيّما ص84 إلى 88؛ انظر: محمّد فريد وجدي، **من معالم الإسلام**، القاهرة، 1994، (وفيه مختارات من مقالات وجدي في **مجلّة الأزهر**، وقدّم له محمّد رجب البيّومي مع ذكر مقتطفات من حياة محمّد فريد وجدي).

(2) وقد أُعيد طبع أجزاء من هذه المقالات في: عبد الكريم بي آزار شيرازي، **الوحدة الإسلاميّة**، ص395 إلى 417؛ انظر: للكاتب نفسه: **اسلام آيين همبستگى**، ص154 إلى 159؛ انظر كذلك: محمّد محمّد المدني، **دعوة التقريب**، ص98 إلى 103، و340 إلى 345؛ انظر: عبد الله العلايلي، **مسألة التقريب**، ص40 إلى 43.

الشيعة كذلك[1]. يعتقد محمّد تقي القمي، وهو زخم جماعة التقريب، أنّ أهمّيّة المراغي، الذي فتح له أبواب الأزهر يومًا، لم توضع على بساط البحث.

وربّما هذه هي عين الأسباب التي لم تسمح «لرسالة الإسلام» بمناقشة الإصلاحات في صفوف الأزهر. وفي أعوام المجلّة الثلاثة الأولى فحسب أتت المجلّة على ذكر الجامعة في بعض مقالاتها، وذلك في عناوينها فحسب. وفي الحقيقة أدّى الأزهر، كمؤسّسة، دورًا بالغ الأهمّيّة في ميدان الإصلاحات، لكن من دون أن ينتج عنه أيّ حوار عن إصلاحات حقيقيّة جذريّة للمؤسّسة. فقد ناشد، على سبيل المثال، محمّد عبد اللطيف الدراز الأزهر، ولو بشكل عامّ، للاضطلاع بمهمّة الإصلاح والتقريب بين مختلف العلماء، وللنهوض بمهامها كمؤسّسة جامعة، وبالتالي، لإصلاح العالم الإسلاميّ، واختطاط المعادلة الذهبيّة المتمثّلة بكلمات: الإسلام والأزهر والتقريب، التي عنون بها الدراز مقالته[2]. ثمّ ساجل في أنّ الجامعة تقدّمت أشواطًا كثيرة في تحديث مناهجها مُنذ عهد محمّد عبده؛ حقيقةٌ رأى الدراز أنّها نتيجة جمود وزارة المعارف المصريّة آنذاك. وبالتالي فقد هاجم الدراز الدعاوى القائلة بالتقريب بين تعليم الأزهر وتعليم مدارس الحكومة[3].

---

(1) **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص347 إلى 357؛ أعيد طبع هذه المقالة في: عبد الكريم بي آزار شيرازي، **الوحدة الإسلاميّة**، ص290 إلى 301؛ انظر كذلك ج3، 1951، ص101 إلى 103.

(2) انظر: **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص233 إلى 238؛ (وأعيد طبع هذه المقالة في: عبد الكريم بي آزار شيرازي، **الوحدة الإسلاميّة**، ص82 إلى 86)؛ للمزيد عن عبد اللطيف الدراز (الذي وُلد حوالى عام 1900، وتوفّي حوالى عامي 1962 و1967)، انظر:

The Ulama, and the State, p.345; Lemke, **Šaltūt**, p.91, note 1, and Schulze, **Internationalismus**, p.260.

(3) انظر: **رسالة الإسلام**، ج2، 1950، ص357 إلى 363؛ انظر، كذلك: مقالة محمّد محمّد المدني في: المصدر نفسه، جنفسه، ص186 إلى 192؛ (أعيد طبع هذه المقالة في محمّد محمّد المدني، **دعوة التقريب**، ص212 إلى 218)، حيث رأى المدني أنّ الإقبال على الثقافات الأجنبيّة يشكّل خطرًا على التراث الإسلاميّ وروحه في الأمّة.

وقد خاطبت «رسالة الإسلام» الأزهر مرّةً واحدةً، لا أكثر؛ إذ اقترح عبد العزيز محمّد عيسى إنشاء معهد للدرس والبحث يقتصر على الباحثين والعلماء دون الطلّاب المتعلّمين، ويضطلع هذا المعهد بالبحث في شؤون الطوائف والبلاد الإسلاميّة المعاصرة، وبذلك يسهل الحوار والتفاعل بين المسلمين أنفسهم، فيعرف بعضهم بعضًا، بعيدًا عن الجهل والعصبيّات المقيتة. وختم المقالة كاتبًا أنّه يعتقد أنّ الأزهر هو أفضل من يُنشئ هذا المعهد العظيم، وأنّه خير مَن يُعهد إليه القيام على هذه الفكرة الجليلة، ولكن يبدو أنّ طلبه كان غريبًا بعض الشيء في ظلّ وجود جماعة التقريب ودارها[1].

أمّا مع عبد المجيد سليم، فقد تحسّنت العلاقة بين جماعة التقريب والأزهر تحسّنًا خجولًا. وشكّل تعيين عبد المجيد سليم للمرّة الأولى شيخًا للأزهر في تشرين الأوّل/ أكتوبر، عام 1950[2]، وقد كان سليم من الآباء المؤسّسين لجماعة التقريب، علامةً فارقةً في نشاطات الجماعة. فلم يهنّئه محمّد المدني في افتتاحيّة «رسالة الإسلام» فحسب؛ بل أمل أن تُرخي سمعة سليم الحسنة ظلّها على جماعة التقريب كذلك[3].

وقد كان سليم عند حُسن ظنّ الجميع؛ إذ اعتبر أنّ الأزهر يتحمّل القسط الأكبر من مهمّة النهوض بالوحدة الإسلاميّة والاضطلاع بالإصلاحات، على اختلافها، مشدّدًا على وجوب العمل على تهيئة الظروف والمناخات لمثل هذه المحاولات، وذلك على طريق تعزيز التفاهم المشترك بين المسلمين؛ ليُدرك كلّ شعب ما عند الآخر، ورأى أنّ رسالة جماعة التقريب في ذلك لتَلتقي مع رسالة الأزهر[4]. فهو لم يترك الجماعة واقعًا، بل حصد لها اعترافًا وقبولًا واسعًا، إذ جمع، وعن قصد،

(1) **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص281 إلى 285.

(2) *OM*, **30**. 1950. p184.

(3) **رسالة الإسلام**، ج3، 1951، ص3 إلى 6.

(4) المصدر نفسه، ص22 إلى 25.

بين كلا المنصبين، فهو كان وكيل جماعة التقريب ثمّ تولّى مشيخة الأزهر. وعليه، وضع التقريب بين المذهبين تحت فيء جناح الأزهر[1].

وآل عزلُ عبد المجيد سليم من منصبه كشيخ للأزهر نتيجة خلاف مع المحكمة[2]، بعد مرور قرابة أحد عشر شهرًا فقط على تسنّمه هذا المنصب، إلى قطيعة جدّيّة للعلاقات بين الأزهر وجماعة التقريب. وقد علّقت «رسالة الإسلام» على مسار هذه الأحداث، فأثنت على عبد المجيد سليم بشكل مدروس لا لبس فيه، ذلك أنّه بقي على الصفات التي عهدها الناس فيه وأنّه لم يبطر بذاك المنصب، كما اعتبرت «رسالة الإسلام» أنّ عبد المجيد سليم قد كتب في تاريخ التضحية صفحةً جديدةً خالدةً في تاريخ الأزهر، وأنّه جدّد في الأزهر صرحًا كان قد عفا عليه القِدم، وهو صرح الكرامة والعزّة الذي يجب أن يتحصّن به كلّ رجل دين[3]، ويُذكر أنّ «رسالة الإسلام» قد نبّهت جماعة التقريب إلى أنّها لا تملك أيّ تأثير على مصير الأزهر.

ونستنتج، قطعًا، من طيّات هذه الكلمات وما تَحمِل، أنّ «رسالة الإسلام» ألقت باللوم على من تبقّى من مؤسّسة الأزهر؛ لأنّهم تصرّفوا بطريقة انتهازيّة؛ وبالتالي، نأت جماعة التقريب بنفسها عن الأزهر كمؤسّسة وعن من يمثّلها رسميًّا. أمّا عندما تسلّم سليم منصب شيخ الأزهر في الولاية

---

(1) انظر **رسالة الإسلام**، ج3، 1951، ص99 إلى 101، وورد فيه ذكر لزيارة الوزير الباكستانيّ فضل الرحمن إلى القاهرة، والرسالة التي ألقاها سليم في مؤتمر كراتشي في شباط/ فبراير، 1952، (الجزء نفسه، ص134 إلى 140)؛ انظر، كذلك: **مجلّة الأزهر**، العدد 22، 1950ـ1951، ص288 فصاعدًا؛ انظر: أيضًا: عليّ عبد العظيم، **مشيخة الأزهر**، ج2، ص118 إلى 120؛ محمّد عبد المنعم الخفاجي، **الأزهر في ألف عام**، ج2، ص188 و189؛ انظر، مقال محمّد تقي القمي في: **رسالة الإسلام**، ج14، 1964، ص191.

(2) *OM*, **31**, 1951, 213; Lemke, **Šaltūt**, p.157.

وانظر، كذلك: محمّد البهيّ، **حياتي في رحاب الأزهر**، ص58ـ59؛ عبد المتعال الصعيدي، **تاريخ الإصلاح**، ج2، ص4ـ5.

(3) انظر: **رسالة الإسلام**، ج3، 1951، ص444 إلى 446.

الثانية التي كانت أقصر من الأولى (من شباط/ فبراير، إلى أيلول/ سبتمبر، من عام 1952)[1]، فقد مرّت «رسالة الإسلام»على هذا الحدث مرور الكرام: «... وبمناسبة عودة الشيخ عبد المجيد سليم إلى مشيخة الأزهر»[2]. وفي الأعوام التي تلت، باتت جماعة التقريب تصوّب النقد على الأزهر، ولاسيّما بُعيد خريف عام 1952 عندما بدأت التيّارت المناوئة للتشيّع تشقّ طريقها إلى «مجلّة الأزهر» الرسميّة[3]، ولكنّ الجماعة حافظت، كلّ حين، على التعليقات الإيجابيّة تجاه الأزهر[4].

ومن بين الناشطين الأوائل في جماعة التقريب، نذكر محمود شلتوت الذي أصبح من بين أبرز علماء الأزهر، والذي ذاع صيته الحسن في مسألة التقريب بين المذاهب الإسلاميّة[5]. ففي عام 1927، توجّه شلتوت إلى مقرّ الأزهر الرئيس في القاهرة، وذلك بعد أن أنهى تحصيله العلميّ وتدريسه في صرح الأزهر في الإسكندريّة، ومنذ البداية برز شلتوت كأحد تلامذة المراغي الناشطين في النهوض بجهوده الإصلاحيّة. وأرست هذه الفترة

---

(1) *OM*, 32, 1952, p.50f and 266;

عبد المتعال الصعيدي، **تاريخ الإصلاح**، ج2، ص7ـ8.

(2) انظر: **رسالة الإسلام**، ج4، 1952، ص220ـ221؛ انظر: محمّد حلمي عيسى، في **رسالة الإسلام**، ج4، 1952، ص250 إلى 255، لا سيّما ص253؛ انظر، كذلك: في هذا السياق، تعليق **رسالة الإسلام**، ج4، 1952، ص314 إلى 323. على فتوى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر حول قضيّة إشراك المرأة في الانتخابات البرلمانيّة؛ للمزيد عن خلفيّة هذه الفتوى، انظر:

Skovgaard-Petersen, **Defining Islam**, p.177-179.

(3) انظر: الفصل الثامن من هذا الكتاب.

(4) انظر على سبيل المثال **رسالة الإسلام**، ج9، 1975، ص106، حيث لُخّصت محاضرات لعليّ الخفيف، وهو شيخ في الأزهر.

(5) للمزيد عن شلتوت (1893ـ1963)، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج7، ص173؛ انظر: يوسف أسعد داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج4، ص387 إلى 389؛ عمر رضا كحّالة، **مستدرك معجم المؤلّفين**، ص744؛ انظر، كذلك: عليّ عبد العظيم، **مشيخة الأزهر**، ج2، ص181 إلى 243؛ انظر ثلاث من سير حياته في:

M.D. Abraham, W.D. Lemke and K. Zebiri; W. Ende, **EI2**, IX, p.260f.

بالذات اللبنةَ الأولى للعلاقة الوطيدة التي نشأت في هذه الفترة بين شلتوت وعبد المجيد سليم، والتي ناهزت قرابة ربع قرن من الزمن في ما بعد[1].

وبسبب خيبة الأمل التي أصيب بها شلتوت جرّاء حماسة المراغي، التي خَبَتْ بعد حين، للإصلاح عام 1941، مشى شلتوت على خُطى علماء آخرين أصغر سنًّا، فانضمّ إلى صفوف مجلّة «الرسالة» كمساهم دائم فيها. وفي شهر تشرين الثاني، نوفمبر، من ذلك العام، نشر فيها أوّل كتاباته الصحفيّة بمقالة تعرض رؤيته للإصلاح، كما شذّبت أفكاره الإصلاحيّة[2].

إنّ كثيرًا من النقاط التي عرضها شلتوت في برنامجه الإصلاحيّ جعلته في مصافِّ العلماء الذين تخطّت رُؤاهمُ الأزهر ومذهبهم الضيّق. ومن بين هذه النقاط نشير إلى مطلبه بوضع معايير تسمح بتصنيف البدع، ما يسمح بتذليل الخلافات بين المذاهب. كما أشار شلتوت، نادبًا إلى الأزهر، إلى أهمّيّة إقامة علاقات مع المنظّمات الإسلاميّة في غير بلدٍ. زد على ذلك، أنّه عمل على تدريس الفقه المقارن، وكتب مقرّرًا عن هذا المبحث بالتعاون مع محمّد عليّ السايس، وهو أستاذ في حقل الشريعة. وأورد محمّد

---

(1) عندما تسلّم الظواهري وكالة مشيخة الأزهر دفع شلتوت الثمن غاليًا ففُصل من الأزهر بسبب دفاعه عن المراغي، ولكن سُرعان ما بُدّل قرار فصله فور عودة المراغي إلى منصبه؛ للمزيد، انظر:

Lemke, **Šaltūt**, p.54-65 & 89-95;

وانظر: كذلك ما كتبه محمود الشرقاوي، تلميذ شلتوت، في **مجلّة الأزهر** إحياءً لذكرى شلتوت: «**الشيخ محمود شلتوت**»، **مجلّة الأزهر**، المجلد 35، العدد 6، كانون الأوّل/ يناير، 1964، ص678 إلى 682.

(2) للمزيد انظر مقالته في: **الرسالة**، العدد 9، 1941، ص1415 و1416؛ تَم مراجعة مفصّلة لمقالة شلتوت هذه، في:

Lemke, **Šaltūt**, p.134-141;

وانظر كذلك: محمّد محمّد المدني، **مجلّة الأزهر**، ج35، العدد 6، كانون الثاني/ يناير، 1964، ص651 إلى 656، لا سيّما ص651.

محمّد المدني أنّ هذا المقرّر، الذي طُبع ككتاب عام 1953 بعنوان «مقارنة المذاهب في الفقه»، كان يُدرّس في الأزهر منذ عام 1936[1].

وفي السنوات اللاحقة ذكر شلتوت نفسه، وباعتزاز، أنّه درّس المقارنة بين المذاهب بكلّيّة الشريعة، فكان يعرض آراء المذاهب في المسألة الواحدة، ولاسيّما مذهب التشيّع، وأنّه كثيرًا ما كان يُرجّح مذهبهم؛ خضوعًا لقوّة الدليل، وأنّه لا ينسى أنّه كان يُفتي في كثير من المسائل بمذهب الشيعة، ولاسيّما قانون الأحوال الشخصيّة عندهم، وأنّه يرى أنّ الباحث المنصف سيجد كثيرًا من مذهب الشيعة ما يقوّي دليله، ويلتئم مع أهداف الشريعة في إصلاح الأسرة والمجتمع، ويدفعه إلى الأخذ به والإرشاد إليه[2].

ومنذ أن انضمّ شلتوت إلى جماعة التقريب، وقد انضمّ إليها مُنذ تأسيسها، صبّ جلّ جهده على كتابة تفسير للقرآن، نُشِر بشكل دوريّ في «رسالة الإسلام». ومن ثمّ أصبح شلتوت ضليعًا في تحرير الكتب والأعمال الكتابيّة الشيعيّة[3].

أمّا على المقلب الآخر، وبخلاف شلتوت والسايس، فقد انضمّ الشيخ حسنين محمّد مخلوف[4]، وهو رجل دين مرموق، ومن أبرز رجال الدين

(1) انظر: **رسالة الإسلام**، ج11، 1959، ص378؛ انظر كذلك: شلتوت والسايس، **مقارنة المذاهب**، ص6؛ أوردت عايدة إبراهيم نصير في **الكتب العربيّة التي نُشرت في الجمهوريّة العربيّة المتّحدة**، ص1926 إلى 1940، أن لا دليل على ما ورد في ج3 من **رسالة الإسلام**، 1951، ص102، الهامش 1، بأنّ كتاب **مقارنة المذاهب** طُبع عام 1936.

(2) راجع: **رسالة الإسلام**، ج11، 1959، ص108ـ109.

(3) مضافًا إلى ذلك فقد أصدر شلتوت فتوًى بعدم جواز تقديم النقد كبديل عن الهدي في موسم الحجّ، انظر: **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص365 إلى 368؛ انظر: محمود شلتوت، **الفتاوى**، ص166 إلى 175؛ للمزيد عن الدور الذي اضطلع به شلتوت في حقل التقريب بين المذاهب عمومًا وفي جماعة التقريب خصوصًا، لا سيّما منذ عام 1957، كنائب رئيس الجماعة، ومن ثمّ كشيخ للأزهر، انظر: هذا الكتاب، الفصل التاسع.

(4) للمزيد عن مخلوف (1890ـ1990)، انظر: =

في مصر، إلى صفوف جماعة التقريب، ولكن لفترة وجيزة فحسب. ساهم مخلوف، الذي عمل مفتيًا للديار المصريّة منذ عام 1946 وحتّى عام 1950، ومن عام 1952 حتّى عام 1954، بمقالة يتيمة «لرسالة الإسلام»، نشرها فور تولّيه الولاية الثانية في الإفتاء[1]، مسلّطًا الضوء فيها على أهمّيّة القواعد الخمس التي بُني عليها الإسلام. ولكنّ مخلوف لم يُبدِ أيّ اهتمام بمسألة التقريب بين السنّة والشيعة، حتّى إنّه لم يأتِ يومًا على ذكر هذه المسألة. ولا عجب في ذلك؛ إذ دعا مخلوف إلى التعاون مع علماء من الوهّابيّة، ففي عام 1962 كان من الأعضاء المؤسّسين لرابطة العالم الإسلاميّ في مكّة، كما كان موقفه واضحًا من التعبّد في مدافن الأولياء[2]، ويحمل موقفه هذا في طيّاته انتقادًا للشيعة، على الرغم من أنّه لم يجهر بانتقاد الشيعة علنًا. وبالتالي، لا مراء في أنّ مساهمته في «رسالة الإسلام» كانت بمنزلة

= Skovgaard-Petersen, **Defining Islam**, p.170–180; Schulze, **Internationalismus**, index s.v., esp. p.123 with note 361;

وانظر، كذلك: **الفتوى الإسلاميّة من دار الإفتاء المصريّة**، ج7، القاهرة، 1982، ص2686 إلى 2888؛ انظر صفحة الوفيّات في: **مجلّة الأزهر**، ج63، العدد 5، تشرين الثاني/ نوفمبر ـ كانون الأوّل/ ديسمبر، 1990، ص566 إلى 571؛ ج63، العدد 6، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1990 ـ كانون الثاني/ يناير، 1991، ص682 إلى 685؛ الجزء نفسه، العدد 7، كانون الثاني/ يناير ـ شباط/ فبراير، 1991، ص764 إلى 768؛ انظر كذلك: محمّد رمضان يوسف، **تتمّة الأعلام للزركلي**، ج1، ص140 إلى 142. ويُذكر أنّ ما بين خلافتي مخلوف لكرسيّ الإفتاء في مصر تولّى علّام نصّار (1891ـ1966) منصب الإفتاء في البلاد، وهو المفتي الوحيد الذي لم يذهب إلى الأزهر قطّ، والذي لم ينشر أيّ كتب أو دراسات، للمزيد، انظر:

Skovgaard Petersen, p.171f.

(1) **رسالة الإسلام**، ج4، 1951، ص141 إلى 146؛ أُعيد نشر هذه المقالة في: عبد الكريم بي آزار شيرازي، **الوحدة الإسلاميّة**، ص51 إلى 56؛ انظر، للكاتب نفسه: **اسلام آيين همبستگى**، ص41 إلى 49، وانظر، كذلك:

OM, **32**, 1952, p.95.

(2) Schulze, **Internationalismus**, p.124f., 192.

تحيّة عابرة ملؤها الكياسة، أكثر من كونها تعبيرًا عن التزام وطيد بمسألة التقريب[1].

عمد الأزهر، في نهاية الأربعينات، إلى إرسال أساتذة إلى بيروت وصيدا، مزوّدين بتفويض رسميّ من جامعة القاهرة، وذلك للتدريس في بعض المؤسّسات الدينيّة[2]. بادئ ذي بدء، أرسل الأزهر أربعة أساتذة فقط، وفي غضون عقد، فحسب، ارتفع العدد إلى 27 أستاذًا[3]. بادر بعضهم، ولو فرادى، إلى كتابة فصول على هامش حركة التقريب التي أرسيت أسسها في جماعة التقريب، ذلك أنّ بعضًا من هؤلاء الأزهريّين، وأثناء إقامتهم في لبنان، اضطلعوا في معترك التقريب بين المذاهب الإسلاميّة.

وكان عبد الغني عوض الراجحي من بين الوفد الأزهريّ الأوّل إلى صيدا، وقد حطّ رحاله فيها في كانون الأوّل/ ديسمبر، عام 1947، وبادر، إذ ذاك، إلى الاتّصال بمجلّة «العرفان» المحلّيّة. وبعد مضيّ فترة، سمح له أحمد عارف الزين، وهو محرّر مجلّة «العرفان» ومؤسّسها، بأن ينشر

---

(1) ولكن حافظ مخلوف على موقفه الحليم نسبيًا حتّى عقب عام 1952؛ في الوقت الذي كان يُوصف التشيّع بمفردات وألفاظ حُبّيّة على صفحات **مجلّة الأزهر**، عمد مخلوف إلى إدراج الإماميّة والزيديّة كأتباع لمذهب محدّد في مقالة له في المجلّة، واضعًا إيّاهم على قدم المساواة مع مذاهب السّنة (بما فيها الظاهريّة)؛ للمزيد، انظر: حسنين مخلوف، «**زواج المسلم بالكتابيّة**»، **مجلّة الأزهر**، ج26، العدد 1، آب/ أغسطس، 1954، ص14 إلى 18؛ لا سيّما ص16_17؛ للمزيد عن المآخذ التي شنّها على جماعة التقريب في وقت لاحق، انظر: هذا الكتاب، ص554-556.

(2) ففي صيدا، على سبيل المثال، وقع الاختيار على كلّيّة المقاصد الإسلاميّة فأُرسلت البعثة إليها.

(3) ورد في الكتاب الصادر عن وزارة الأوقاف بعنوان **الأزهر تاريخًا وتطوّرًا**، القاهرة، 1964، ص604_605، أنّ عدد الأساتذة في البعثات المتوالية إلى لبنان كان كالآتي: عام 1952 إلى 1954 بلغ العدد أربعة أساتذة، وبين عامي 1954 و1955 بلغ عدد الأساتذة سبعًا، وبين عامي 1955 إلى 1957 بلغ عددهم 12 أستاذًا، وبين عامي 1957 و1958 بلغ عدد الأساتذة ثلاثة عشر أستاذًا، إلى أن شارف عددهم 27 أستاذًا، وذلك بين عامي 1962 إلى 1964.

مقالات عدّة تعرّف الجمهور الشيعيّ بالأزهر ونشاطاته[1]. وآل هذا إلى خلاف طفيف بين الراجحي ومحمّد جواد مغنيّة، وهو فقيه شيعيّ وعضو في جماعة التقريب، الذي أخذ على الأزهر -وبالمناسبة على الحوزة في النجف- تعصّبه، وتحسّر على جهل السنّة والشيعة، على السواء. ردّ الراجحي على هذا الهجوم ردًّا قاطعًا، ذاكرًا نشاطات المراغي، الذي اعتبر نفسه من أتباعه وتلاميذه، وكذا ذكر نشاطات جماعة التقريب. وأعرب عن أنّ التباين في الرأي بين أتباع المذهبين لا يشمل المباني الجوهريّة للمذهبين، وبالتالي، فلا ضير فيه[2].

وفي هذا السياق، نأتي على ذكر معوّض عوض إبراهيم، وهو مبعوث آخر من الأزهر، قارب مسألة الوحدة بين المسلمين ولكن باقتضاب؛ فالتقى، جنبًا إلى جنب مع زميله إبراهيم الوقفي، مع سلسلة من العلماء الشيعة -ومن بينهم السيد عبد الحسين شرف الدين-، وتباحثوا في مسألة الدعوة إلى إقامة مؤتمر عن التقريب بين المذاهب، مضافًا إلى مواضيع أخرى[3]. وعودًا على بدء، أخذت هذه المبادرات كلّها طابع المبادرات

(1) انظر: عبد الغني عوّاد الراجحي، العرفان، ج34، العدد 4، شباط/ فبراير، 1948، ص510 إلى 512، وج36، العدد 3، آذار/ مارس، 1949، ص265 إلى 270. (تبحث هذه المقالة في نشاطات الأزهر في لبنان)؛ انظر: للكاتب نفسه: **العرفان**، ج35، العدد 6، أيّار/ مايو، 1948، ص847 إلى 850. (تبحث هذه المقالة في تعيين الشيخ محمّد محمود الشيناوي كشيخ للأزهر).

(2) انظر: محمّد جواد مغنيّة، **العرفان**، ج35، العدد 9، أيلول/ سبتمبر، 1948، ص1348 إلى 1352؛ ردّ الراجحي عليه في: المصدر نفسه، ج36، العدد 1، كانون الثاني/ يناير، 1949، ص33 إلى 36؛ من ثمّ كتب مغنية رادًّا عليه في: ج36، العدد 2، شباط/ فبراير، 1949، ص147 إلى 149، (وأُعيد طبع هذه المقالة في: محمّد جواد مغنيّة، **مقالات**، ج1، ص131 إلى 135)؛ انظر كذلك: حسن الأمين، **العرفان**، ج36، العدد 3، آذار/ مارس، 1949، ص310-311، وعبد المجيد قدري، المصدر نفسه، ص312 و313.

(3) انظر: معوّض عوض إبراهيم، **العرفان**، ج45، العدد 9، حزيران/ يونيو، 1958، ص817 إلى 822؛ انظر، للكاتب نفسه: **العرفان**، ج47، العدد 1، أيلول/ سبتمبر، 1959، ص64 إلى 68؛ =

الفرديّة، وبذلك لم تكن ذات أهمّيّة كبرى لتقوّي عضد جماعة التقريب. بيد أنّ هذه المبادرات أماطت اللثام عن عدم جدوائيّة أهمّيّة الحوارات التي كانت تجري بين علماء السنّة والشيعة على غير صعيد، وبيّنت، كذلك، عدد الناشطين الذين قدّموا سرديّات مختلفة، فشكّلوا هذه الفسيفساء بطريقة أو بأخرى.

***

لم يَرْتَب أحدٌ في التزام هؤلاء العلماء، الذين أتينا على ذكرهم آنفًا، تجاه مسألة التقريب. وتتغيّر النظرة إلى نشاطات جماعة التقريب بتغيّر الناظر إليها، إذ أجمع مناصرو التقريب على مختلف نشاطات الجماعة، فيما تجنّب أعداء التقريب النشاطات التقريبيّة أيّما تجنّب. وعلى المقلب الآخر، تزداد الأمور ضبابيّةً مع علماء آخرين، سنأتي على ذكرهم في هذه السطور. تبدأ، ها هنا، خطوط الفصل بين المؤيّدين لفكرة التقريب والمشكّكين فيها بالتهاود، فيصعب التمييز بين الفريقين تمييزًا قاطعًا. يدّعي كلّ فريق، مثلًا، أنّ محمّد أبو زهرة، وهو قاضٍ وأستاذ في القانون الإسلاميّ في جامعة القاهرة[1]، ينتمي إليه. انضمّ أبو زهرة، لاحقًا، إلى

= انظر، للكاتب نفسه: **منبر الإسلام**، ج28، العدد 11، كانون الثاني/ يناير، 1971، ص65 إلى 70، وج29، العدد 4، حزيران/ يونيو، 1971، ص137 إلى 139.

وانظر لمصطفى الرافعي (1923)، وهو من قاضٍ لبنانيّ تدرّب في الأزهر وانضمّ إلى صفوف جماعة التقريب فور تأسيسها، **إسلامنا**، ص5 إلى 8؛ إبراهيم البعثي، **شخصيّة إسلاميّة**، ص221 إلى 265؛ حاول البعثي، عقب الثورة الإسلاميّة في إيران، أن ينفث مجدّدًا في روح التقريب لتحيا مرّةً أخرى من خلال كتاب له بعنوان **إسلامنا في التوفيق بين السنّة والشيعة**، وأصبح مدافعًا عن السياسية التقريبيّة الإيرانيّة، للمزيد، انظر كتبه: **الإمام السيّد**، ص281 إلى 295، **والإمام الخميني، لبنة أساس في سوسيولوجيّاته وسيكولوجيّاته وسياسته وفقهه**، بيروت، 1414/ 1994.

(1) للمزيد عن أبو زهرة (1898-1974)، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج6، ص25-26؛ يوسف أسعد داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج4، ص19 إلى 21. أورد داغر أنّ محمّد أبي =

المساهمين في «رسالة الإسلام» في خريف عام 1955، بأوّل مقال له فيها، وقد كان لأبي زهرة تعليقات وردود على العلاقات السنّيّة-الشيعيّة في حوارات خارج حلقات جماعة التقريب[1]. وعالجت مقالته، التي نُشرت على دفعات في مجلّة جماعة التقريب، المسائلَ الاجتماعيّة-الدينيّة[2]، والأخلاقيّة[3]، ومسألة النظام الاقتصاديّ في الإسلام[4]، ومسألة الوحدة الإسلاميّة كذلك[5]. زد على ذلك أنّ أبو زهرة كتب مقالات فرديّة له، أعرب فيها عن رؤيته إلى مسألة التقريب بين المذاهب، ويُمكن تلخيص النقاط التي خلُص إليها كالآتي[6]:

1- يجب التمييز بين الخصومة في الدين وبين اختلاف الفقهاء حول

= زهرة ولد في عام 1888، وأورد أنّه ولد في الحلّة [كذا ورد في المصدر] الكبرى، لا في المحلّة الكبرى؛ انظر: عمر رضا كحّالة، **معجم المؤلّفين**، ص585 إلى 586 (لم يورد كحّالة أعماله التي تعالج التشيّع علنًا)؛ انظر الوفيات، في: **مجلّة الأزهر**، ج46، العدد 4، أيّار/ مايو، 1974، ص464 إلى 466؛ للمزيد، انظر: أبو بكر عبد الرزّاق، **أبو زهرة إمام عصره**.

(1) انظر: محاضر النقاشات التي كتبها محرّر مجلّة **لواء الإسلام**، ونُشرت في عدديها 7-8 ، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1953، ص495 إلى 507، والعدد التاسع ، أيلول/ سبتمبر، 1955، ص389 إلى 393.

(2) انظر: «**المجتمع القرآني**»، **رسالة الإسلام**، ج7، 1955، ص365 إلى 378؛ ج8، 1956، ص29 إلى 37، ص129 إلى 138، ص245 إلى 252، ص357 إلى 365.

(3) انظر: «**الخلق الإسلاميّ**»، **رسالة الإسلام**، ج9، 1957، ص31 إلى 37، ص129 إلى 134، ص241 إلى 246، ص355 إلى 363.

(4) انظر: «**الاقتصاد في الإسلام**»، **رسالة الإسلام**، ج11، 1959، ص23 إلى 31، ص125 إلى 140، ص240 إلى 254، ص360 إلى 372؛ ج12، 1960، ص16 إلى 27.

(5) انظر: «**الوحدة الإسلاميّة**»، **رسالة الإسلام**، ج10، 1958، ص28 إلى 35، ص138 إلى 145، ص242 إلى 250، ص352 إلى 361؛ أُعيد نشر الأجزاء 1، و2، و4، في: عبد الكريم بي آزار شيرازي، **الوحدة الإسلاميّة**، ص111 إلى 140؛ شكّلت هذه السلسلة من مقالاته كتابًا له حمل العنوان عينه، ونُشر للمرّة الأولى عام 1971.

(6) للمزيد عن النقطتين الأولى والرابعة، انظر: أبو زهرة، **الميراث**، ص1 إلى 13؛ **الإمام الصادق**، ص3 إلى 21؛ للمزيد عن التعليقات على كتاب **الميراث**، انظر: محمّد بهجت البيطار، في **مجلّة مجمع اللغة العربيّة بدمشق**، العدد 30، 1955، ص648 إلى 651.

استنباط الأحكام التي ليس فيها نصّ قطعيّ الدلالة والثبوت»[1]؛ ورفض أبو زهرة، استنادًا إلى قول الإمام جعفر الصادق [ع] وهو: «إيّاكم والخصومة في الدين، فهي تُحدث الشكّ، وتورث النفاق»[2]. إذ هي دليل على التعصّب المذهبيّ، فيما أيّد، وبقوّة، الاختلاف بوصفه « دليلًا على الحيويّة الفكريّة» في الشريعة[3].

2ـ لا ريب في أنّ الاختلافات والفوارق بين السنّة والشيعة تتشعّب أكثر بكثير من الاختلافات بين المدارس الفقهيّة السنّيّة[4].

3ـ وعليه، عدَّ التشيّع مذهبًا كباقي المذاهب، ورأى أنّ المؤسّس له، ألا وهو الإمام السادس جعفر الصادق [ع]، بمنزلة مؤسّسي المذاهب السنّيّة. ويخلُص أبو زهرة إلى القول بعدم صحّة قبول كلّ ما يُنسب إلى الإمام جعفر الصادق [ع]، بما في ذلك بعض النقول التي تُروى عن لسانه، أو تأليهه، أو قبول أيّ شيء ينسبه إليه التشيّع. واقترح محمّد أبو زهرة استخدام لفظ «المذهبيّة» بدلًا من «الطائفيّة»، وبهذا يُعبّر عن العلاقات السنّيّة الشيعيّة التي بُعثت إلى الحياة مجدّدًا بألفاظ ومفاهيم جديدة، معتبرًا، أي أبو زهرة، الطائفيّةَ لونًا من الولاء للمدارس الفقهيّة[5]، إنّ المذهب ليس ملازمًا للطائفة ملازمةً لا يقبل الانفكاك عنها، ولا يتصوّر له وجود من غيرها، فإنّ الطائفة جماعة تتجمّع حول مذهب تعتنقه، وتدعو إليه، ويعدّ

---

(1) للمزيد انظر:

J. Schacht, «**Ikhtilāf**», **EI2,** III, p.1061f.

(2) محمّد أبو زهرة، **الإمام الصادق**، ص 6.

(3) محمّد أبو زهرة، **الإمام الصادق**، ص7.

(4) للمزيد عن هذا المبحث، انظر: ص235ـ236 أدناه.

(5) عادةً ما يُترجم لفظ «مذهبيّة» إلى «*sectarianism*» في اللغة الإنكليزيّة، لكن لا يقصد هنا أبو زهرة هذا اللفظ إيّاه، للمزيد عن لفظ «*sectarianism*»، انظر:

Wehr's, **Dictionary of Modern Written Arabic,** s.v. dh-h-b.

كلّ من لا يعتنقه خارجًا عنها، وليس منها. أمّا المذهب فهو جماعة علميّة، تبقى محافظةً على كيانها ثابتةً، لأنّه تراث فكريّ، وهو أمر معنويّ منفصل في التصوّر عن الجماعة التي تعتنقه، فإذا دعونا إلى محو الطائفيّة فمعنى ذلك ألّا يكون ذلك التجمّع الذي يختصّ في موضع من الأرض بعنوان طائفيّ، ويعدّ المتجمّعون أنفسهم موجودًا منفصلًا عن غيره من المسلمين. وإذا انفصل المذهب عن الطائفيّة كان لكلّ مسلم أن يعتنقه أو بعضه، من غير أن يدخل في تجمّع طائفيّ.

4- محالٌ، وتحت أيّ الظروف التقريب بين المدارس الفقهيّة، فهذا سيؤول، لا محالة، إلى فقدان هويّة تلك المدراس، ويؤدّي، تاليًا، إلى دمج بعضهم في بعض. وبذلك رفض أبو زهرة إدماج المذاهب في لا غيرَ مذهب واحد، كما رفض اللامذهبيّة. واعتبر أنّه لا يمكن النفاذ إلى تفسير واحد ومتجانس للقواعد الفقهيّة في الإسلام، ولم يرق له هذا الأمر حتّى، ويتّضح لنا ذلك إذا نظرنا، فحسب، إلى تعدّد المسلمين جغرافيًّا، إذ يختلف الصالح العامّ، الذي لأجله وُضع الفقه، من بقعة إلى أخرى؛ بل اعتبر أنّ الهدف يكمن في التقارب أو التقريب بين المسلمين، بمعنى جمعهم في روح الثقافة الإسلاميّة، وهي واحدة، لا تُجَزّأ، في نظره. وبهذا، يجب النهوض بفكرة التقريب من المستوى الفقهيّ البحت إلى مستوىً ثقافيّ فلسفيّ، كلّيّ شامل[1].

5- وقد أوضح أبو زهرة أنّه لا يحاجج لصالح بناء دولة إسلاميّة متجانسة، تجمع في فيئها المسلمين قاطبةً؛ بل ندب إلى فكرة إنشاء

---

(1) انظر: محمّد أبو زهر، **الميراث**، ص8 إلى 12؛ مجلّة **لواء الإسلام**، ج7، العدد 8، كانون الأوّل/ديسمبر، 1953، ص502. ومن الجدير ذكره أنّ أبو زهرة اعتبر أنّ نشاطات جماعة التقريب تقع في هذا الإطار؛ إذ أورد في كتاب **الميراث**، ص9، ما فحواه أنّه من الواضح من برنامج جماعة التقريب أنّها لا تسعى إلى دمج المذاهب، بل إلى التقريب بين المسلمين. انظر: كذلك: محمّد أبو زهرة، **الوحدة الإسلاميّة**، ص277 إلى 279.

جامعة إسلاميّة، تتعاون فيها الدول الإسلاميّة ذات السيادة في الميادين السياسيّة، والاقتصاديّة، والثقافيّة، وذلك للنفاذ إلى ما أسماه «اتّحاد المشاعر النفسيّة»[1] لا العنصريّة. وقد أكّد أبو زهرة على أهمّيّة الجنبة السياسيّة للحجّ، بوصفه مبنًى جوهريًّا لتفعيل ما أسماه بـ «الأخوّة الشاملة»، واعتبر أنّه لا بدّ من عقد ندوات سنويّة للتباحث في زمن الحجّ، كما أكّد على أهمّيّة تفعيل اللغة العربيّة باعتبارها سمةً جامعةً من سمات الثقافة الإسلاميّة[2]. وبالنظر إلى تحفّظه تجاه دمج المدارس الفقهيّة في عمليّة التقريب، فقد كان بوسعه أن يفعل ذلك في الكنفدراليّة التي كان يختطّها، وما برح تفاعل، أو تعاطي، أبو زهرة في كتاباته مع الإسلام الشيعيّ[3] وفكرة التقريب موضع أخذ وردّ منذ البداية وحتّى يومنا هذا، وهو يُعدّ من العلماء السنّة المرموقين الذين درسوا التشيّع في غضون القرن العشرين. وقد كان أبو زهرة واعيًا لذلك، بل ونستطيع القول إنّه، وبلحاظ ما، وافق عليه. ذكر محمّد جواد مغنيّة في مذكّراته أنّه التقى بمحمّد أبو زهرة في مؤتمر عن الفيلسوف الغزّالي (توفيّ عام 1111) في العاصمة دمشق عام 1960، وقد

(1) انظر: محمّد أبو زهرة، **الوحدة الإسلاميّة**، ص238؛ للمزيد عن هذا الجزء: (أي الجامعة الإسلاميّة)، انظر: المصدر نفسه، ص237 إلى 244؛ **رسالة الإسلام**، ج10، 1958، ص31ـ32، ص356 إلى 361؛ مجلّة **لواء الإسلام**، ج7، العدد 8، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1953، ص500 إلى 502؛ انظر كذلك:

Z.I. Ansari, «**Contemporary Islam and Nationalism. A Case Study of Egypt**», *WI*, 7, 1961, p.3-38, esp. 13-15.

(2) للمزيد، انظر: **رسالة الإسلام**، ج10، 1958، ص353ـ354؛ **الوحدة الإسلاميّة**، ص335ـ336 (عن الحجّ)، ص283 إلى 293 (عن أهمّيّة تفعيل اللغة العربيّة). ويُذكر أنّه قد سبق أن شدّد محمّد عليّ علوبة، عام 1952، على العربيّة من حيث هي اللغة الوحيدة الجامعة للمسلمين كافّةً، ودعا، في هذا السياق، إلى عربنة باكستان، انظر: **رسالة الإسلام**، ج4، 1952، ص20 إلى 23.

(3) فمضافًا إلى كتب أبو زهرة التي أتينا على ذكرها آنفًا، نشير إلى كتبٌ أُخرى له عن الفقه الشيعيّ، ألا وهي: **محاضرات في أصول الفقه الجعفريّ**، و**تاريخ المذاهب الإسلاميّة**، لا سيّما ج1، ص10 إلى 64؛ ج2، ص47 و49.

أسرّ له الأخير في حوار مطوّل عن خطبه مع ممثّلي المذهبين، فقال له، في ما قال: «حين ألّفت كتاب «الإمام الصادق» كنت على يقين بأنّه سيغضب السنّة والشيعة معًا؛ لأنّني لم أقل ما يريده أولئك، ولا كلّ ما يريده هؤلاء»[1].

لم يتوانَ بعض العلماء وسوادهم الأعظم من الشيعة، الذين يعدّون أنفسهم مناصرين للتقريب بين المذاهب في الإسلام، عن ضمّ أبو زهرة إلى صفوفهم؛ بل وأثنوا عليه باعتباره كاتبًا حقّق باعًا طويلًا في مسألة التقريب[2]. فيما لم تكن مواقف العلماء المقرّبين من جماعة التقريب من لون واحد. إذ لو يوفّر العالِم العراقيّ محمّد صادق الصدر نقدًا لأبو زهرة؛ بل ودافع عن المزاعم التي زعمها أبو زهرة عن التشيّع، وقد حصل على موافقة هيئة تحرير «رسالة الإسلام» لنشر مقاله هذا[3]، أمّا المحامي توفيق الفكيكي، وكذا من العراق، فقد أثنى على تحصيل محمّد أبو زهرة العلميّ الخصب. واعتبر الفكيكي أنّه على الرغم من بعض مدّعيات أبو زهرة الباطلة بحقّ الشيعة الإماميّة وبعض تفاسيره الخاطئة التي تستحقّ النقد، فهو

---

(1) محمّد جواد مغنيّة، **التجارب**، ص298.

(2) ونذكر هنا نماذج من العلماء الذي نظروا بإيجابيّة لا نظيرة لها إلى أبو زهرة، ومن بين هؤلاء: سليم عليّ البهنساوي، **الحقيقة الغائبة**، ص8 و9، وص65ـ66؛ عزّ الدين إبراهيم، **السنّة والشيعة، ضجّة مفتعلة**، ص22؛ موسى عزّ الدين، «**حول الوحدة الإسلاميّة**»، العرفان، ج7، العدد 5، كانون الثاني/ يناير، 1960، ص412 إلى 416، لا سيما ص415؛ عبد الرحيم نجات، **عول وتعصيب در بيان كيفيت توريث**، ص35ـ36؛ محمّد جواد شرّي، **شيعه وتهمت هاى ناروا**، ص115.

(3) **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص358 إلى 364، لا سيّما ص362. وللمزيد عن محمّد صادق الصدر (المولود عام 1915)، انظر: كوركيس عوّاد، **معجم المؤلّفين العراقيّين**، ج3، ص189ـ190؛ آغا بزرگ الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج14، ص271؛ محمّد الدفتر دار المدني ومحمّد عليّ الزعبي، **الإسلام بين السنّة والشيعة**، ج1، ص131ـ132. وانظر، كذلك:

GAL SII, p.808.

يبقى جهبذًا محقّقًا ومؤلّفًا في أصول الفقه الجعفريّ[1]. وفي نهاية المطاف، حتّى محمّد جواد مغنيّة بات ينظر إلى أبو زهرة بعين النقد، وذلك حين قدّم قراءتين مسهبتين لكتابين له، دون أن يميل في قراءتيه إلى الجدال[2].

وبخلاف هؤلاء العلماء، ثَمّة فئة ثالثة لم تنتقد الفقيه المصريّ على بعض مدّعياته فحسب؛ بل رأت أنّه يزيد الشِقاق بين السنّة والشيعة، فَنَعت مرتضى الرضوي أبو زهرة، الذي لم يسبق أن تعرّف إليه شخصيًّا، بأنّه مكابر[3]، معتبرًا أنّه من دعاة الطائفيّة في الماضي والحاضر[4].

أمّا التقييم النقديّ البارز بحق أبو زهرة فقد كان على يد عالم شيعيّ من جنوب لبنان، وهو حسين يوسف مكّي العاملي. فقد كتب كتابًا قارب الـ400 صفحة، دافع في مطاويه عن عقيدة الشيعة في الإمام الصادق وسائر الأئمّة،

---

(1) انظر: **رسالة الإسلام**، ج12، 1960، ص65 إلى 73، لا سيّما ص69. وانظر كذلك: المصدر نفسه، ج2، 1950، ص304 إلى 310. وللمزيد عن الفكيكي، انظر: هذا الكتاب، ص303، الهامش (3).

(2) انظر: **رسالة الإسلام**، ج10، 1958، ص36 إلى 49 (قراءة في كتاب: **محاضرات في أصول الفقه الجعفريّ**)؛ العرفان، ج48، العدد 7، شباط/ فبراير، 1961، ص656 إلى 662؛ ج48، العدد 8، آذار/ مارس، 1961، ص765 إلى 769 (قراءة في كتاب: **الإمام الصادق**). وقد طُبعت كلا القراءتين في: محمّد جواد مغنيّة، **من هنا وهناك**، ص244 إلى 259، ص158 إلى 163. وقد علا صوت ناقد آخر في هذه الفئة، وهو صوت محمّد تقي الحكيم في كتاب له بعنوان **فكرة التقريب**، انظر ص16 منه.

(3) ولكي يُقنع الرضوي قرّاءه، لجأ إلى سرد منام له من عالم الرؤيا. ففي أثناء زيارة له إلى مصر أتاه أبو زهرة في عالم الرؤيا وسأله عمّا يقول الشيعة عنه، فأجاب الرضوي بأنّهم يقولون إنّ الشيخ أبو زهرة مكابر غير متثبّت، ومتعصّب غير منصف، لأنّه يكتب عن الشيعة وكأنّه لم يطّلع على كتبهم وآثارهم، لكنّه يعتمد على ما قاله الخصوم وتخرّصاتهم. وأردف الرضوي بأنّه بعد أن استيقظ من النوم حدّث بهذه الرؤيا كثيرًا من العلماء والأساتذة حتّى أنّ أحدهم أقسم وقال: صدقت، إنّه مكابر. (انظر: مرتضى الرضوي، **مع رجال الفكر**، ص27_28).

(4) انظر: مرتضى الرضوي، **البرهان على عدم تحريف القرآن**، ص11_12؛ يدخل في هذه الفئة (أي فئة العلماء الذي تباينت الآراء حول موقفهم من الشيعة) كلّ من ابن حزم، وابن تيميّة، ومحمّد كرد عليّ، وموسى جار الله، ومحبّ الدين الخطيب.

معتبرًا أنّ عقيدة الشيعة الإماميّة تتباين تباينًا حادًّا عن فهم أبو زهرة للتشيّع، قائلًا إنّ الشيعة لا يدرسون الأئمّة على أنّهم كغيرهم من المجتهدين، فهم فوق أن يوصف أحدهم بالمجتهد، لكنّ الأستاذ أبو زهرة وغيره يدرس الإمام الصادق على أنّه مجتهد كغيره، ومؤكّدًا، في هذا السياق، على عصمة الأئمّة [ع][1].

لم يعلّق السنّة كثيرًا على كتابات أبو زهرة عن الشيعة والتشيّع مقارنةً بتعليقات الشيعة أنفسهم. ففي ثمانينات القرن الماضي أصدر دار الاعتصام، وهو دار لجماعة الإخوان المسلمين في القاهرة، سيرةً عن حياة أبو زهرة، لم يرد فيها أيّ ذكر للتشيّع، وكأنّ صمتًا مطبقًا حال دون ذلك. بل اختار فيها الكاتب أبو بكر عبد الرزّاق، في فصل «أبو زهرة والدعوة إلى الوحدة الإسلاميّة»، أن يسلّط الضوء، حكرًا، على سرديّات أبو زهرة الداعية إلى الوحدة إزاء الإمبرياليّة الغربيّة[2]. ولم يُعالج هذا الموضوع (أي «أبو زهرة والتشيّع») بإسهاب حتّى في الحلقات الأقرب إلى التقريب، ونعني بذلك مقالات «رسالة الإسلام»، وكتابات العلماء المقرّبين من جماعة التقريب[3].

---

(1) حسين يوسف العاملي، **عقيدة الشيعة**، ص12 و13؛ للمزيد عن هذا الكتاب، انظر: العرفان، ج51، العدد 1، تمّوز/ يوليو، 1963، ص104 إلى 108. وثَمّ تفنيد شيعيّ آخر لآراء أبي زهرة (لكن لم أتمكّن من الاطّلاع عليه) وهو لعبد الله السبيتي في كتاب له بعنوان **مع أبي زهرة في كتابه الإمام الصادق**. وكذلك لم يرُق لنقّاد أبي زهرة السنّة ثناءه على الفقهاء الشيعة المجدّدين الذين قالوا بحرمة سبّ الصحابة، انظر: محمّد أبو زهرة، **الإمام الصادق**، ص12. وانظر:

M. Arkoun, «**Pour un remembrent de la conscience islamique**», in, **Pour une critique de la raison islamique**, passim.

(2) أبو بكر عبد الرزّاق، **أبو زهرة إمام عصره**، ص210 إلى 215.

(3) ثّم استثناء وحيد، ربّما، مع محمود أبو ريّة الذي ردّ على أبي زهرة في الطبعة الثالثة من كتاب له عن أبي هريرة نُشر عام 1969، بعد أن نشر أبو زهرة مراجعةً إيجابيّةً لكتاب بعنوان **أبو هريرة راوية الإسلام**، القاهرة، 1962، وهو من تأليف محمّد عجاج الخطيب. فكان أن وضع الخطيب كتاب أبو ريّة، الذي كان مثار ضجّة، وهو **أضواء على السنّة المحمّديّة**، على بساط =

زد على ذلك أنّه حتّى في صفوف الكتّاب الذين صدعوا بعداوتهم للتقريب مع الشيعة لم تكن نظرة هؤلاء إلى محمّد أبو زهرة موحّدة، بل مختلفة كلّ اختلاف؛ إذ حمل محمود الملّاح عليه نتيجة مشاركته في حوار تقريبيّ مُعربًا فيه عن رُؤاه الإيجابيّة تجاه إمكانيّة التقريب، واعتبر الملّاح أن لا طائل من ذلك، ولاسيّما أنّ الهوّة بين المسلمين كانت قد بدأت بالانحسار آنـذاك[1]. وفي المقابل، أثنى عليّ أحمد السالوس، بنيّة تحمل جنبتَين متقابلتَين، على أبو زهرة الذي زاده ثقةً بما انتهى إليه -أي السالوس-، فأصبح على يقين بأنّ «مراجعات» عبد الحسين شرف الدين هي من المفتريات الكبرى على شيخ الأزهر سليم البشري[2].

واستمرّ ارتباط أبو زهرة بجماعة التقريب، مثله مثل مشهور الناشطين، حتّى أزمة عام 1961-1960. وفي الأعـوام اللاحقة، صبّ أبو زهرة جُلّ اهتمامه على رابطة العالم الإسلاميّ السعوديّة المنشإ، إذ جسّدت رؤيته للوحدة الإسلاميّة، وبات يُستكتب في مجلّتها على الـدوام[3]. ولـم يعد الحوار مع التشيّع بندًا مُدرجًا في جدول أعماله.

= البحث؛ للمزيد، انظر: محمود أبو ريّة، **أبو هريرة شيخ المضيرة**، ص274 إلى 276، ص293 إلى 298؛ انظر، كذلك:

Juynboll, **The Authenticity of the Tradition Literature**, p.40;

واعتبر حسين يوسف مكّي العاملي، الذي أتينا على ذكره آنفًا، أنّه لم ير إلى الآن (أي سنة 1663) من تصدّى للبحث عن مقدار الصحّة في الأحايث المرويّة في الكتب وإلى نقدها بصورة مفصّلة مع تجرّد، إلّا الأستاذ أبا ريّة في كتابه **أضواء على السنّة المحمّديّة**، بخلاف أبو زهرة، انظر: **عقيدة الشيعة**، ص9. ويُذكر أنّ أبو ريّة لم يذكر الشيعة تحديدًا في ردّه على أبو زهرة. وللمزيد عن ردود فعل الأزهريّين على كتاب أبي ريّة، انظر: هذا الكتاب، ص530.

(1) انظر: محمود الملّاح، **الآراء الصريحة**، ص89 إلى 96؛ للمزيد عن خلفيّة جداله هذا، انظر: **لواء الإسلام**، ج9، العدد 6، أيلول/ سبتمبر، 1955، ص389 إلى 393.

(2) انظر: عليّ أحمد السالوس، **عقيدة الشيعة**، ص180. وانظر، كذلك:

Ende, «**Azhar**», p.317f.

(3) Schulze, **Internationalismus**, p.358.

وعلى غرار محمّد أبو زهرة، كانت مشاركة المؤرّخ المصريّ أحمد أمين[1] في جماعة التقريب جدّ مثيرة للجدل. ففي السنوات الأربع الأولى من عمر «رسالة الإسلام» بلغت مشاركاته فيها الاثني عشر مشاركةً، وبذلك بات أمين من أهمّ كُتّابها الناشطين[2]. ويُذكر أنّ أمين كان، قبل حوالى عقدَين من الزمن، قد أوقد إحدى أشهر الخلافات السنّيّة ـ الشيعيّة، عندما فنّد، في بعض ردوده، التشيّع؛ إذ خالف أحمد أمين في بضع وريقات في «فجر الإسلام» الذي طُبع عام 1928، والذي بحث فيه عن الحياة العقليّة في صدر الإسلام، عقيدة الشيعة الإماميّة، والإيمان بالمهديّ، وشخصيّة عبد الله بن سبأ، وخَلُص إلى أنّ التشيّع ليس سوى خليط متعدّد الألوان، ظهرت فيه البدع النصرانيّة واليهوديّة والزرادشتيّة. بل وقال ما هو أسوأ:

والحقّ أنّ التشيّع كان مأوًى يلجأ إليه كلّ من أراد هدم الإسلام لعداوة أو حقد، ومن كان يريد إدخال تعاليم آبائه من يهوديّة ونصرانيّة وزرادشتيّة وهنديّة، ومن كان يريد استقلال بلاده والخروج على مملكته ـأي مملكة الإسلامـ، هؤلاء كلّهم كانوا يتّخذون حبّ أهل البيت ستارًا يضعون وراءه كلّ ما شاءت أهواؤهم[3].

---

(1) للمزيد عن أحمد أمين (1886ـ1954)، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج1، ص101؛ يوسف أسعد داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج2، ص135 إلى 140؛ عمر رضا كحّالة، **معجم المؤلّفين**، ج1، ص167؛ ج13، ص357؛ انظر، كذلك، سيرته الذاتيّة: أحمد أمين، **حياتي**. وانظر:

H.A.R. Gibb, EI2, I, p.279; *OM*, **34**, 1954, p.291; U. Rizzitano, detailed obituary in *OM*, **35**, 1955, p.76-89; Perrin, «Le creuset», passim; W. Shepard, The Faith of a Modern Muslim Intellectual. The Religious Aspects and Implications of the Writings of Ahmad Amin, New Delhi, 1982.

(2) وفي هذا السياق، يجدر بنا أن نُنظر: ما قاله ديتلف خالد بأنّ أحمد أمين لم يعمل لصالح أيّ جماعة داعية للوحدة بين المسلمين؛ للمزيد، انظر:

D. Khalid, «Aḥmad Amin—Modern Interpretation of Muslim Universalism», *Islamic Studies*, **8**, 1969, p.47-93, on 64.

(3) انظر: أحمد أمين، **فجر الإسلام**، ص266 إلى 278، الهامش رقم 276؛ ص278.

وكفى بهذه الأقـوال سببًا لإثـارة سخط العلماء الشيعة ضدّ أمين، فراحوا يفنّدون أقواله جميعًا. ومن أهمّ ما كُتب في هذا المجال كتاب «أصل الشيعة وأصولها» بقلم محمّد حسين آل كاشف الغطاء، الذي نُشر عام 1932[1].

وقبل ذلك بعام تقريبًا، وفي أثناء زيارة له إلى العراق، ذهب أحمد أمين إلى حسينيّة الكرخ، وهي ضاحية من ضواحي بغداد، حيث اختبر عواطف الشيعة بنفسه، فقد قام خطيب تلك الليلة، وهو الأستاذ كاظم الكاظمي، فرحّب بالوفد وبأحمد أمين، لكنّه عرج من ذلك على كتاب «فجر الإسلام»، وأحسن هياج الجمهور الذي لا يقلّ عن أربعة آلاف مستمع، فكاد ذلك أن يكلّف أحمد أمين حياته[2]. أمّا في النجف، فقد التقى أحمد أمين بمحمّد

---

(1) وقد أتينا على ذكر هذا العمل سابقًا، انظر مثلًا هذا الكتاب، ص146. كما وردّ عليه محسن الأمين، وهو عالم شيعيّ كذلك، في: **أعيان الشيعة**، ج1، ص46 إلى 69. وانظر كذلك: محمّد صادق الصدر، **الشيعة**، بغداد، 1933. (للمزيد عن هذا العمل، انظر: آغا بزرگ الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج14، ص271؛ انظر: عبد الله السبيتي، **تحت راية الحقّ**، صيدا، 1933؛ انظر: للكاتب نفسه: **المباهلة**، ص13 إلى 16، **والعرفان**، ج24، العدد 3، تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1933، ص328؛ ج33، العدد 7، أيّار/ مايو، 1947، ص830. وانظر، كذلك: حامد حفني داوود، **نظرات في الكتب الخالدة**، ص163 إلى 187. وانظر: عبد الحسن الأميني، **الغدير في الكتاب والسنّة والأدب**، ج3، ص310؛ توفيق الفكيكي، **المتعة وأثرها في الإصلاح الاجتماعيّ**، ص19 و33؛ عبد الرحيم نجات، **عول وتعصيب در بيان كيفيت توريث**، ص164 إلى 172؛ انظر: زكي الميلاد، **خطاب الوحدة الإسلاميّة**، ص24 إلى 27. وانظر، كذلك:

W. Ende, **Arabische Nation**, p.125ff.; Enayat, **Islamic Political Thought**, 43ff., and D. Khalid, «**Some Aspects of Neo-Mu'tazilism**», *Islamic Studies*, **8**, 1969, 319-47, esp. 336-41.

(2) A. Amin, **My Life**, p.173f;

وفي الترجمة العربيّة، استفدنا من: أحمد أمين، **حياتي** (مصر: كلمات عربيّة للترجمة والنشر، 2011)، ص175 و176. (المترجم).

للمزيد، انظر: عبد الكريم بي آزار شيرازي، **اسلام آيين همبستگى**، ص27_28؛ انظر: كامل محمّد محمّد عويضة، **أحمد أمين المفكّر الإسلاميّ الكبير**، بيروت، 1415/ 1995، ص109 =

حسين آل كاشف الغطاء، وعاتبه الأخير على الهفوات التي وقع بها في كتاب «فجر الإسلام»، وعزا أمين سبب ذلك إلى «عدم الاطّلاع وقلّة المصادر». فأخذ محمّد حسين آل كاشف الغطاء يشكو جهل السنّة بالتشيّع والشيعة، ورمى آل كاشف الغطاء إلى وضع حدّ لهذا الجهل، مرّةً واحدةً، وإلى الأبد، في كتابه[1].

لم يُفضِ الحوار بينهما إلى تقريب وجهة نظر كلّ منهما، ومن ثمّ لم يُثنِ العلماء الشيعة على أحمد أمين إلّا لمامًا؛ ما خلا محمّد رضا المظفّر الذي أثنى على المديح الذي كاله أمين لكتاب أبي عبد الله الزنجاني بعنوان «تاريخ القرآن»[2]، معتبرًا أنّه يسكّن من حدّة الجدالات الماضية ويلطّفها[3].

= إلى 111. ويُذكر أنّه من الممكن أن يكون الشيخ الذي ألقى ذلك الخطاب في تلك الليلة هو كاظم آل نوح، الذي ذُكر في: كوركيس عوّاد، **معجم المؤلّفين العراقيّين**، ج3، ص26_27؛ محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، ج9، 1885_1959، وهو عالم من الكاظميّة، وقد ألقى آنذاك قصيدةً في الحسينيّة، وكان قد تحدّث عن النقد السنّيّ الموجّه للشيعة في مناسبات أخرى؛ للمزيد، انظر:

W. Ende, **Arabische Nation**, p.143, note 4.

(1) انظر: محمّد حسين آل كاشف الغطاء، **أصل الشيعة**، ص82 إلى 84؛ أورد أبو محمّد الخاقاني، في: **مع الخطوط العريضة**، ص23_24، أنّ أحمد أمين أراد الاعتذار عمّا صدر منه، فكانت أعذاره أقبح من أفعاله نفسها. وانظر كذلك: عبّاس عليّ، **الإمام شرف الدين، حزمة ضوء على طريق الفكر الإماميّ**، ص32_33؛ عليّ خاقاني، **شعراء الغريّ**، ج8، ص104 إلى 112؛ ساطع الحصري، **مذكّراتي في العراق**، بيروت، 1968، ج2، ص64 إلى 80؛ صالح الجعفري، «الجامعة المصريّة في النجف»، العرفان، ج21، العدد 3، آذار/ مارس، 1931، ص308 إلى 316؛ انظر: العرفان، ج36، العدد 9، أيلول/ سبتمبر، 1949، ص358. وللمزيد عن زيارة أمين إلى العراق، والتي صحبه فيها عبد الوهّاب عزّام، انظر:

A.M.H. Mazyad, **Aḥmad Amīn** (Cairo 1886–1954). **Advocate of Social and Literary Reform in Egypt**, Leiden, 1963, 28.

(2) للمزيد عن هذا الكتاب، انظر: آغا بزرگ الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج3، ص275.

(3) **الرسالة**، العدد 3، 1935، ص1612 إلى 1614.

زد على ذلك أنّ العلماء التقريبيّين لم يروا أنّ المؤرّخ المصريّ رفيق لهم في حواراتهم وجدالاتهم التقريبيّة[1].

لم تَحل تعليقات أحمد أمين وردوده التي كانت مثار ضجّة سلبيّة دون أن يصبح عضوًا فاعلًا في جماعة التقريب منذ بداياتها الأولى. فلم يرَ الأخير أيّ تعارض بين موقفه المشذَّب في «فجر الإسلام» من الشيعة وبين حضوره في جماعة التقريب، إذ اعتبر أنّه لم يهدف، يومًا، إلى خدش مشاعر الشيعة بإصداره الكتاب الآنف الذكر، معتبرًا أنّ ما حدث، برمّته، كان نتيجة سوء فهم نقّاده له؛ إذ لم يفصلوا بين البحث العلميّ الذي صبّ أحمد أمين اهتمامه عليه وبين العقائد المذهبيّة، متمنّيًا على السنّة والشيعة، كليهما، أن ينفتحوا على البحث، مع غضّ الطرف عن النتائج المُحتملة والمتوقّعة، ومُردفًا أنّ في كتابه ذاك نقدًا لمذاهب أهل السنّة لا يقلّ عن نقده لمذهب الشيعة[2].

وقد خصّص أحمد أمين إسهاماته الدوريّة في «رسالة الإسلام» إلى مواضيع عامّة من قبيل «وظيفة الدين في المجتمع»[3]، وعلاقة الحضارة

---

(1) إذ رأى، على سبيل المثال، كلّ من هاشم الدفتر دار المدني ومحمّد عليّ الزعبي أنّ تعليقات أحمد أمين وردوده، (وكذا كتاب مصطفى صادق الرافعي وهو **إعجاز القرآن**)، تعدّ من أسوأ أنواع «داء الرافضة» الذي يكال بالشيعة، انظر: **الإسلام بين السنّة والشيعة**، ج2، ص91. وللمزيد عن مصطفى الرافعي (1880_1937)، انظر: مصطفى الشكعة، **مصطفى صادق الرافعي، كاتبًا عربيًّا ومفكّرًا إسلاميًّا**، بيروت، 1970. وانظر:

W. Ende, **Arabische Nation**, p.125, note 5.

(2) انظر: المقابلة التي أجرتها الصحافيّة اللبنانيّة سلوى الحوماني مع أحمد أمين، ونُشرت في العرفان، ج40، العدد 9، حزيران/ يونيو، 1953، ص854 إلى 856. وانظر:

Amin, **My Life**, p.173.

أو، انظر، النسخة العربيّة: أحمد أمين، **حياتي**، ص175. (المترجم).

(3) وكان هذا عنوان أوّل مقال له في **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص26 إلى 29؛ قد أعيد نشره في: محمّد محمّد المدني، **دعوة التقريب**، ص94 إلى 97؛ للمزيد عن هذا المقال، ومقالين آخرين لأمين، انظر: =

الإسلاميّة بالغرب. لكنّه، في الوقت عينه، لم يعمد إلى عدم التعرّض إلى الخلاف السنيّ الشيعيّ. ففي مقالة له عن التسامح الدينيّ في الإسلام، أورد أنّ أهمّ أسباب هذا النزاع تُعزى إلى السياسة حكرًا، وأضاف أنّ الدعوة الدينية تتحقّق أحيانًا من قبل رجال يدعون إلى مذاهب هدّامة ويتستّرون باسم الدين، وخلُص إلى أنّ من الخطإ تحميل الدين جرائر السياسة[1].

وقد تباينت مواقف المشاركين في التقريب تجاه الدور الذي اضطلع فيه أحمد أمين في جماعة التقريب تباينًا حادًّا؛ فعندما وجّه محمّد صادق الصدر نقدًا لأبو زهرة، الذي أتينا على ذكره آنفًا، ما برح في صمت مطبق حيال ردود أحمد أمين الأخيرة، واكتفى بالإشارة إلى أنّه قدّم عرضًا مفصّلًا عن فرق الشيعة في كتابه «الشيعة» عند مناقشته لأقوال أحمد أمين بك فحسب[2]. وعلى المقلب الآخر، دافع محمّد جواد مغنيّة، قسرًا، عن هذا التغيّر المفاجئ في موقف أحمد أمين، مُقتبسًا جملة الأخير المركزيّة في مقالة لأمين كان قد كتبها في «رسالة الإسلام» عن عدم جواز تحميل الدين جرائر السياسة، وعلّق مغنيّة عليها في مجلّة «العرفان»[3]. وكذلك، أثنى مغنيّة على طلب أحمد أمين من المسلمين السنّة فتح باب الاجتهاد بعد أن أغلقه العلماء[4]. ولمّا نشر أمين كتاب «يوم الإسلام»، اقتنع محمّد جواد

= Fleischhammer, «**Da'wat al-taqrib**», p.39–41.

(1) انظر: **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص244 إلى 249؛ انظر كذلك: محمّد الغزّالي، **ظلام من الغرب**، ص276ـ277.

(2) انظر: **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص363 و364.

(3) انظر: العرفان، ج36، العدد 10، تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1949، ص1030 إلى 1032؛ قد أُعيد نشر هذه المقالة في: محمّد جواد مغنيّة، **من هنا وهناك**، ص187 إلى 190؛ انظر: للكاتب نفسه: **التجارب**، ص208.

(4) راجع: أحمد أمين، «**الاجتهاد في نظر الإسلام**»، **رسالة الإسلام**، ج3، 1951، ص146 إلى 149، لا سيّما ص149؛ للمزيد عن ردود عبد الرازق على أحمد أمين، انظر: المصدر نفسه، ص245ـ246. وانظر، كذلك:

Karl-Heinrich Göbel, Moderne **schiitische Politik und Staatsidee nach** =

مغنيّة بأنّ الأخير تنبّه إلى الهفوات التي وقع فيها في السنوات الماضية عندما اصطنع الخلاف بين السنّة والشيعة، من دون أن يكون لهذا الاختلاف أصل ولا أساس[1].

وحدثت القطيعة بين أحمد أمين وبين جماعة التقريب عام 1952، على إثر الكتاب الذي نشره أمين، قبل عام، بعنوان «المهديّ والمهدويّة»[2]، والذي أكّد فيه انتقاده السابق للإيمان بالإمام المهديّ عند الشيعة الإماميّة. ما أثار، مجدّدًا، حفيظة علماء شيعة من العراق، ومن أبرز هذه الوجوه نذكر محمّد أمين زين الدين،[3] ومحمّد عليّ الزهيري[4].

وكان أحمد عارف الزين، رئيس تحرير مجلّة «العرفان»، الشعرة التي قسمت ظهر البعير، فاعتبر في قراءة له لكتاب محمّد عليّ الزهيري بعنوان «المهديّ وأحمد أمين» أنّ الشيعة قد سئموا القدح الدائم لهم على يد

= Taufīq al-Fukaikī, p.120f.

(1) انظر: محمّد جواد مغنيّة، أحمد أمين يعترف في أيّامه الأخيرة، **الشيعة في الميزان**، ص70 إلى 74؛ قد هاجم الهادي حمّو هذا المقال في: **أضواء على الشيعة**، ص50 إلى 52.

(2) القاهرة، 1952.

(3) **مع الدكتور أحمد أمين**، النجف، 1951؛ للمزيد عن هذا الكتاب، انظر: محمّد هادي الأميني، **معجم مطبوعات النجف**، ص325؛ انظر: العرفان، ج39، العدد 2، كانون الثاني/ يناير، 1952، ص272ـ273؛ ج39، العدد 9، آب/ أغسطس، 1952، ص1138؛ للمزيد عن محمّد أحمد زين الدين (المولود عام 1915)، انظر: كوركيس عوّاد، **معجم المؤلّفين العراقيّين**، ج3، ص104؛ انظر كذلك: محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر والأدب في النجف**، ج2، ص560؛ انظر، كذلك: **مجلّة الهادي**، ج2، العدد 2، أيلول/ سبتمبر، 1972، ص125 إلى 133.

(4) **المهديّ وأحمد أمين**، النجف، 1950؛ للمزيد عن الكتاب، انظر: محمّد هادي الأميني، **معجم مطبوعات النجف**، ص356. وقد قدّم لهذا الكتاب محمّد حسين آل كاشف الغطاء، وهو من أبرز مناوئي الأمين عام 1931؛ للمزيد عن الزهيري (المتوفّى عام 1915ـ1965)، انظر: كوركيس عوّاد، **معجم المؤلّفين العراقيّين**، ج3، ص215؛ انظر، كذلك: محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر والأدب في النجف**، ج2، ص647.

أحمد أمين وأمثاله، على غرار محمّد كرد عليّ وأحمد حسن الزيّات؛ وفي هذا السياق، أشار الزين، وبالفم الملآن، إلى ارتباط أحمد أمين بجماعة التقريب[1].

وبُعيد صدور كتاب أحمد أمين الأخير، حتّى محمّد جواد مغنيّة شعر بأنّه مُجبر على التنصّل من الدفاع القسريّ عنه، متّهمًا إيّاه بأنّه كاتب طائفيّ ولو أنّه انضمّ إلى صفوف جماعة التقريب، ذلك أنّه بنى أحكامه وفقًا لكتابات الكتّاب السنّة فحسب، غاضًّا الطرف عن كتب الشيعة. وختم مغنيّة، بحسرة، أنّ أحمد أمين ما برح وفيًّا لنهجه الذي اعتمده في كتاباته عن التشيّع[2].

ولم تستطع جماعة التقريب، بل لم تشأ، أن تقف بحزم في وجه هذا الوابل من الضغط، على الرغم من أنّها أبرقت رسالةً إلى مجلّة «العرفان» لتهدئة النفوس[3]. ووحده محمّد تقي القمي الذي سارع، وعلى الفور، إلى نشر مقال كفؤ في «رسالة الإسلام»، حمل فيه على أحمد أمين من دون أن يسمّيه، مكتفيًا بعبارة كاتب معروف، معتبرًا أنّه جرى على سنّة المستشرقين الذين يتناولون المسائل الإسلاميّة بأسلوب لا يعرفه المسلمون، ويبنون في ما يأتون به على ظنون يفرضونها. مستعيدًا، أي القمي، ما كان من صنيع أمين قبل ذلك حين تعرّض إلى بعض الطوائف الإسلاميّة بما اضطرّه إلى الاعتذار، متذرّعًا بعدم توفّر المراجع الكافية بين يديه. وخلُص القمي إلى

---

(1) انظر: **العرفان**، ج39، العدد 3، شباط/ فبراير، 1952، ص403. ونشر الزين في العدد نفسه رسالة استنكار من جماعة تدعو نفسها بـ«إخوان النهضة الروحيّة في العراق»، طالبًا من جماعة التقريب أن تضطلع بدورها الأسمى المتمثّل في مكافحة الداعين إلى الفرقة بين المسلمين، انظر: المصدر نفسه، ص393.

(2) انظر: محمّد جواد مغنيّة، **عقليّات إسلاميّة**، ص472 إلى 477.

(3) انظر: **العرفان**، ج39، العدد 10 ، أيلول/ سبتمبر، 1952، ص1268.

أنّ هذا الكتاب ليس في مصلحة الأمّة في شيء؛ وإنّما هو سبيل إلى إحياء تاريخ ذي صفحات سوداء من العداوة والبغضاء بين المسلمين[1].

أمّا وقد جهد القمي لإنهاء مقاله ذاك بأسلوب توفيقيّ، فلم يوصد الباب في وجه أحمد أمين للتعاون مع جماعة التقريب، لكنّه رأى أنّ استمرار أمين في تناول أمثال هذه المسائل بطريقة شائكة يؤثرها لن تزيده إلّا إيغالًا في التبعيد. ومن ثُمّ توقّفت مساهمات أحمد أمين في «رسالة الإسلام»، على حين غرّة، بعد أن كتب في 12 عددًا من أعدادها الثلاثة عشر الأولى، ويبدو أنّه ترك جماعة التقريب تمامًا[2].

حتّى إنّ انضمام أحمد أمين إلى جماعة التقريب لم يُحسّن سمعته في صفوف الشيعة، ولاسيّما بسبب الطريقة التي قُطعت بها هذه العلاقة مع الجماعة. ولا يزال اسمه يلمع إلى يومنا هذا، ما إن يَذكر العلماء الشيعة أسماء من يعتبرون أنّهم كالوا قدحًا إلى معتقدهم في مطاوي القرن العشرين[3]. وما برح المناظرون السنّة يندبون إلى هذه الفقرات، عينها، التي

---

(1) انظر: محمّد تقي القمي، «**الأقلام في الميزان**»، **رسالة الإسلام**، ج4، 1952، ص147 إلى 151.

(2) على أيّ حال، يؤكّد ذلك ما قاله أحمد أمين في حواره مع **العرفان**، (انظر: الهامش 114 أعلاه)، إذ قال «كُنتُ» عضوًا، في ما أسماه، لجنة التقريب بين السنّة والشيعة؛ انظر: **العرفان**، ج40، العدد 8، كانون الثاني/ يناير، 1953، ص855.

(3) للمزيد عن هؤلاء العلماء، انظر: محمّد حسين الطباطبائي، «شيعه»، **مكتب تشيّع**، العدد 2، 1960، ص13 إلى 16 (انتقد الطباطبائي أمين، مضافًا إلى موسى جار الله ومحمّد ثابت)؛ عبّاس عليّ، **الإمام شرف الدين، حزمة ضوء على طريق الفكر الإمامي**، ص48-49 (مضافًا إلى مصطفى السباعي، ومحبّ الدين الخطيب، ومحمّد كرد عليّ، ومحمّد إسعاف النشاشيبي، وأبي زكريّا النصولي)؛ انظر تقديم حسين فشاهي لكتاب الميرزا خليل كمره اى، **ايران**، ص8؛ مرتضى الرضوي: **البرهان**، ص11؛ انظر: جعفر المهاجر، «**الحوار الإسلاميّ الإسلاميّ**»، في: **الإمام السيّد عبد الحسين شرف الدين**، ص157 إلى 165، لا سيّما ص 164 (مضافًا إلى محمّد إسعاف النشاشيبي ومحمّد رشيد رضا)؛ انظر للمتشيّعَين: محمّد مرعي الأمين الأنطاكي، **لماذا اخترت مذهب الشيعة، مذهب أهل البيت**، ص13؛ محمّد التيجاني =

كتبها أحمد أمين والتي شنّ عليها علماء الشيعة جام نيرانهم، عندما يشنّون هجومهم على أيّ حوار تقريبيّ بين المسلمين[1].

***

أمّا القاسم المشترك بين الكتّاب الذين أتينا على ذكرهم، جميعًا، فهو أنّهم يجهرون بانتمائهم إلى جماعة التقريب، وأنّهم كانوا الدعامة الصحفيّة للجماعة، مع غضّ الطرف عن الشكوك التي أحاطت بانتماء بعضهم في أحيان. وزد على هؤلاء الكتّاب بعض الناشطين الذين ساندوا الجماعة، إمّا من الذين كانوا أعضاء فيها، وإمّا من الذين كانوا يحضرون اجتماعاتها وإن لم تعلن الجماعة أسماءهم على الملإ. ومن أبرز هؤلاء بعض المناصرين لجماعة الإخوان المسلمين، ومفتي القدس السابق محمّد أمين الحسيني.

وقد ذكرنا سابقًا، وبإيجاز، محاولة جماعة التقريب السعي إلى ضمّ

= السماوي، **ثُمّ اهتديت**، ص28_29؛ سجّل الأمين العامّ لمجمع التقريب، الذي تأسّس في طهران عام 1990، محمّد واعظ زاده استثناءً في خضمّ هذا الاتّجاه العامّ (الحامل على أمين)، إذ كتب مقالًا لمجلّة **مشكاة** عرض فيها، بإيجاز، تاريخَ حركة التقريب، معتبرًا أنّ أحمد أمين من الداعمين الأوائل لمسألة التقريب، انظر: **مشكاة**، العدد 28، 1990، ص7؛ للمزيد عن مجمع التقريب الإيرانيّ، انظر: هذا الكتاب، ص568.

(1) كان محمود الملّاح من أوّل المدافعين عن أحمد أمين (الذي لم يكن حيًّا يُرزق حينها) في وجه انتقادات القمي للأخير في **رسالة الإسلام**، للمزيد، انظر، محمود الملّاح، **تاريخنا القوميّ بين السلب والإيجاب**، ص56 إلى 58؛ انظر: للكاتب نفسه: **الآراء الصريحة**، ص38؛ **النحلة الأحمديّة**، ص66 إلى 68. وانظر كذلك: عبد الله محمّد الغريب، **وجاء دور المجوس**، ص152، وكامل سلامة الدقش، **الاعتداءات الباطنيّة على المقدّسات الإسلاميّة**، ص10، وقد أورد الكاتبين، كلاهما، ذاك المقطع الشهير الوارد في طيّات **فجر الإسلام**، موافقيْن على مضامينه. ولكن قلّما نعثر على انتقادات سنّيّة لأحمد أمين، انظر: فهمي هويدي، **إيران من الداخل**، ص323_324؛ حامد حفني داود، **نظرات في الكتب الخالدة**، ص165 إلى 187 (حيث أورد داوود تقديمه لكتاب **تحت راية الحقّ** لعبد الله السبيتي)؛ انظر، للكاتب نفسه: **مع أحمد أمين في فصول من كتابه فيض الخاطر**، القاهرة، 1955.

قيادة السلفيّة الجديدة عندما أتينا على ذكر رئيسها محمّد عليّ علوبة[1]. إذ صوّبت الجماعة جُلّ جهودها على بيان العلاقة التي جمعت بين علماء التقريب، من جهة، وحسن البنّا، مؤسّس جماعة الإخوان المسلمين في مصر، من جهة ثانية[2]، الذي عُرف عنه مواقفه المؤيّدة للوحدة الإسلاميّة في ثلاثينيّات القرن الماضي. فلم يَمدّ البنا يده إلى علوبة خارج جماعة التقريب فحسب -ويُذكر هنا أنّ البنا وعلوبة، كليهما، شاركا في تأسيس لجنة وادي النيل لدعم فلسطين- بل وقد عمل البنّا على الحفاظ على علاقة وطيدة مع جماعة التقريب منذ بداياتها الأولى، حتّى إنّه شارك في جلساتها[3]. وقد شاع أنّ القمي، بدوره، حلّ ضيفًا على المقرّ الرئيس لجماعة الإخوان المسلمين في أربعينات القرن الماضي[4]. ورأى السنّة المناهضون للتقريب أنّ هذه الخطوة زلل لا يُغفر، بلحاظ أنّ حسن البنّا ترعرع، فكريًّا، على يد محبّ الدين الخطيب عينه الذي ما برح، منذ عام 1947، من أبرز المناهضين والمجادلين ضدّ التقريب مع الشيعة[5].

---

(1) انظر: هذا الكتاب، ص181.

(2) انظر: هذا الكتاب، ص188.

(3) لقد أورد عبد الكريم بي آزر الشيرازي في كتاب **الوحدة الإسلاميّة** صورةً لحسن البنّا وهو يشارك في اجتماع في جماعة التقريب، ص10 و17؛ انظر: للكاتب نفسه: **اسلام آيين همبستگى**، ص229؛ انظر كذلك: عليّ شريعتي، **التشيّع العلويّ والتشيّع الصفويّ**، ص76-77، حيث أورد شريعتي قائمةً بأسماء مشيّدي دعائم حركة التقريب بين المذاهب الإسلاميّة، وقد ورد اسم حسن البنّا فيها؛ انظر: محمّد عليّ شرقي، **نقش اسلام در راه رسيدن**، ص538؛ انظر: **مشكاة**، العدد 2، 1462هـ.ش، ص49-50.

(4) انظر: عمر التلمساني، **ذكريات لا مذكّرات**، القاهرة، 1985، ص249-450؛ انظر كذلك: موسى الهادي الأحسائي، **الطائفيّة، سلاح العدوّ الأخير**، ص419-420؛ انظر: موسى الصوفان، «**نشأة ومنهج جماعة التقريب بين المذاهب الإسلاميّة**»، **الغدير**، العدد 4، 1994، ص164.

(5) وللمزيد عن العلاقة التي جمعت كلًّا من محبّ الدين الخطيب وحسن البنّا، انظر: محمود الملّا، **الآراء الصريحة**، ص100؛ وانظر، كذلك:

Mitchell, *Society*, 5-8, p.322f.

بلغت نشاطات البنّا التقريبيّة أوجها في الفترة الوجيزة قُبيل اغتياله في 12 شباط/ فبراير، عام 1949، وذلك في أثناء حجّه إلى مكّة في تشرين الأوّل/ أكتوبر من عام 1367هـ/ 1948، حيث التقى بآية الله أبي القاسم الكاشاني، وقد تداول الرجلان أهمّيّة تحسين العلاقات بين السنّة والشيعة[1]. ودلّ اختيار حسن البنّا -وهو عالم دين وناشط ومحرّض سياسيّ أيضًا[2]، وكانت له اليد الطولى في التأثير في إصلاحات الخمينيّ السياسيّة[3]- على أنّ الكاشاني رأى أنّ التقريب لن يؤتي أكله عن طريق الحوارات الفقهيّة والكلاميّة فحسب؛ بل يتطلّب تعاونًا سياسيًّا واقعيًّا مع الطرف الآخر. وقد كان الكاشاني الأفضل، على الإطلاق، ليكون محاورًا؛

---

(1) انظر: عبد المتعال الجابري، **لماذا اغتيل حسن البنّا؟**، ص32؛ انظر: صالح الورداني، **الشيعة في مصر**، ص157-158؛ انظر كذلك: الصوفان، **نشأة ومنهج جماعة التقريب بين المذاهب الإسلاميّة**، **مجلّة الغدير**، العدد 4، 1994، ص165؛ زكي الميلاد، **خطاب الوحدة الإسلاميّة**، ص56؛ الميرزا خليل كمره اى، **ايران**، ص22، (ويبدو أنّ كمره اى نفسه قد كان في مكّة عام 1948، لكنّه لم يذكر أنّه التقى بحسن البنّا، للمزيد انظر: **منازل الوحي**، ص55-56)؛ انظر: أيضًا:

Akhavi, «**The Impact of the Iranian Revolution**», p.140; Matthee, «**Egyptian** Opposition», p.256, note 22.

(2) للمزيد عن أبي القاسم الكاشاني (الذي توفيّ عام 1962)، انظر: محمّد شريف رازي، **گنجينه اى دانشمندان**، ج1، ص267 إلى 271؛ آغا بزرگ الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**، ج11، ص75-76؛ انظر كذلك: عليّ دوّاني، **نهضت روحانيون ايران**، ج2، ص227 إلى 341؛ انظر، صفحة الوفيّات، في: **مكتب اسلام**، ج4، العدد 3، نيسان/ أبريل، 1962، ص59 إلى 61؛ انظر كذلك:

H. Algar, **EI2**, IV, 495f.; Kedourie, **The Iraqi Shi'is**, p.151f., as well as Mottahedeh, **The Mantle of the Prophet**, index s.v.

(3) Moin, **Khomeini**, 63f.; Y. Richard, «**Ayatollah Kashani, Precursor of the Islamic Republic?**», in, N.R. Keddie (ed.), **Revolution and Politics in Iran**. Revolution. **Shi'ism from Quietism to Revolution**, New Haven, 1983, p.101-24, esp. 123;

وانظر كذلك: حسين عليّ منتظري، **متن كامل خاطرات**، ص76 إلى 78.

وذلك بسبب علاقته بجماعة فدائيّان إسلام (فدائيّو الإسلام) وقائدهم نوّاب صفوي، وهي جماعة عسكريّة لم تمتنع عن محاولة اغتيال مناوئيها[1].

ولكنّ أيّ اتّصالات مباشرة لم تجرِ بين فدائيّي الإسلام وجماعة الإخوان المسلمين حتّى عام 1954، أي بعد خمسة أعوام على اغتيال حسن البنّا، فكان أن زار نوّاب صفوي مصر حيث التقى بعبد الناصر وآخرين، وقد أبدى علنًا تأييده لجماعة الإخوان المسلمين[2]. حتّى إنّ القمي اتُّهم، من

---

(1) يعدّ الصحافيّ أحمد كسروي من أبرز ضحايا هذه الجماعة، وقد أُعدم رميًا بالرصاص في قصر العدل في طهران، في آذار/ مارس، عام 1946، للمزيد، انظر:

Mottahedeh, **The Mantle of the Prophet**, p.105;

ويُذكر أنّ نوّاب صفوي هو الاسم العسكريّ لمجتبى جواد مير لوحي (وقد أُعدم في كانون الثاني/ يناير، عام 1956)، للمزيد عنه، انظر:

Schulze, **Internationalismus**, p.113f.;

وقد بُعثت ذكراه مجدّدًا في أعقاب الثورة الإيرانيّة، انظر: محمّد شريف رازي، **كنجينه اى دانشمندان**، ج8، ص278 إلى 291؛ محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر والأدب في النجف**، ج3، ص1301 إلى 1303؛ انظر، أيضًا:

Mottahedeh, **The Mantle of the Prophet**, p.382; cf. Akhavi, **Religion and Politics**, 67f., Karl-Heinrich Göbel, **Moderne schiitische Politik und Staatsidee nach Taufiq al-Fukaikī**, p.162–69, and Wilfried Buchta, **Die iranische Schia**, p.53f. (who maintains that pan-Islamism was a tactical means for al-Kāshānī and Ṣafawī in thEIr, political fight against British imperialist policy).

(2) N.R. Keddie, A.H. Zarrinkub Schulze, **Internationalismus**, p.114; also **EI2**, II, p.882f.; F. Kazemi, «**Fedā'īān-e Eslām**», EIr, IX, p.470–474; Y. Richard, «**L'organisation des Fedā'īān-e Eslām, mouvement intégriste musulman en Iran (1945–1956)**», in, O. Carré, P. Dumont (eds.), **Radicalismes, islamiques**, Paris, 1985, I, p.23–82, esp. 51f. (according to whom Ṣafawī also met with Yāsir 'Arafāt); F. Kazemi, «**Religion and Politics in Iran, the Fedā'īān-e Eslām**», *Folia Orientalia*, **22**, 1981-1984, p.191–205, esp. 197 and 204 note 20; S.M.A. Taghavi, «**Fedā'īān-e Eslām, The Prototype of Islamic Hardliners in Iran**», *MES*, **40**, 2004, p.151-65; I.M. Husaini, **The Moslem Brethren**, Beirut 1956, p.134;

وانظر كذلك: صالح الورداني، **الشيعة في مصر**، ص121 و122؛ انظر: للكاتب نفسه: **مصر** =

وقت إلى آخر، بقربه من جماعة فدائيّان إسلام، لكن لا يُمكننا الجزم بذلك. وبالنظر إلى حرص الأخير على التقارب من الشاه، لا يبدو أنّه قد بقي على تواصل مع جماعة خاضت كفاحًا مسلّحًا ضدّ نظام طهران[1].

وبعد مقتل البنّا استمرّت العلاقة بين الإخوان المسلمين وجماعة التقريب بلا هوادة. فما إن ضرب عبد الناصر حظرًا على الإخوان عام 1954 حتى أعلن العالِم الشيعيّ العراقيّ محمّد بن محمّد مهدي الخالصي عن لقاء له جرى في دار التقريب جمعه بمرشد الإخوان المسلمين، آنذاك، حسن الهضيبي[2]، وشكا الخالصي للأخير أسلوب الإخوان المسلمين العراقيّين العدائيّ تجاه الشيعة هناك، فنأى الهضيبي بنفسه عن إخوان العراق، ووعد الخالصي بإرسال ممثّل عنه إلى بغداد، بغية توضيح آمال الوحدة بين

= إيران، **صراع الأمن والسياسة**، ص142؛ موسى صوفان، «**نشأة ومنهج جماعة التقريب بين المذاهب الإسلاميّة**»، مجلّة **الغدير**، العدد 4، 1994، ص165؛ انظر: زكي الميلاد، **خطاب الوحدة الإسلاميّة**، ص56_57؛ أورد فهمي هويدي في كتاب **إيران من الداخل**، ص331، أن جرى اجتماع بين نوّاب صفوي ومصطفى السباعي في دمشق عام 1953.

(1) انظر: سليم عليّ البهنساوي، **السنّة المفترى عليها**، ص57؛ عزّ الدين ابراهيم، **موقف علماء المسلمين**، ص13_14، ص16 إلى 18؛ انظر: للكاتب نفسه: **السنّة والشيعة**، ص15 إلى 17؛ يُذكر أنّ ابراهيم في الواقع يعرّف نفسه على أنّه عضو في جماعة التقريب، انظر: كتاب **مواقف علماء المسلمين من الشيعة والثورة الإسلاميّة**، ص34؛ لا يمكن استبعاد أن تكون هذه الاختلافات في الآراء (لا سيّما في الكتب المؤيّدة للثورة الإسلاميّة) جرّاء محاولة إظهار عدم متانة العلاقة بين القمي والشاه في أعقاب عام 1979، ولحجز مقعد الشرف، إن صحّ القول، لجماعة التقريب في صفوف حاملي لواء الثورة. وللمزيد عن العلاقة المأزومة بين الخمينيّ والإخوان المسلمين، انظر:

Matthee, «**Egyptian Opposition**», esp. p.251-265; Akhavi, «**The Impact of the Iranian Revolution on Egypt**», p.144-148; cf. Kh. Samir, «**Khomeini-e-i 'fratelli musulmani'. Un ritorno integral alle radici dell'Islam**», *Civilità Cattolica*, **131**, 1980, p.445-458.

(2) للمزيد عن الهضيبي (1891_1073)، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج2، ص225؛ انظر، كذلك:

Mitchell, **Society**, p.85ff. and index, s.v.

المسلمين للجماعة الأمّ في مصر، كما أرسى دعائمها الأبّ المؤسّس حسن البنّا[1].

ويجب التوقّف عند هذه الحادثة بالنظر إلى لحاظَين اثنَين. الأوّل أنّها تبرهن أنّ الإخوان المسلمين المصريّين، حتّى قُبيل القرار القاضي بحلّهم المؤقّت، كانوا على تواصل مع جماعة التقريب، تواصل على مستوى قيادة الجماعة. والثاني أنّ الجماعة تُظهر أنّه إبّان خمسينات القرن الماضي، أعرضت جمعيّة الأخوّة الإسلاميّة في العراق عن الالتزام بالوحدة بين المسلمين؛ بل ووقفت موقف المناهض المعادي للشيعة، وأغلب الظنّ أنّ ذلك حدث نتيجة المناخ العراقيّ الداخليّ المتأزّم حينها، الذي تمثّل في صراعات طائفيّة حادّة على السلطة[2]. سبّبت شكوى الخالصي هذه إزعاجًا أو تبرّمًا، ولاسيّما أنّ أحد كبار الإخوان المسلمين في العراق، وهو أمجد الزهاوي، كان قد رافق حسن البنّا في حضور الاجتماعات الأولى لجماعة التقريب[3].

لم يكن حسن البنّا والهضيبي العضوين الوحيدين، من الإخوان، اللذين تجمعهم علاقة طيّبة بجماعة التقريب، بل كانا، كلاهما، من الأهمّيّة بمكان، وقد تقرّبا من جماعة التقريب بحكم منصبهما. أمّا ناشطو جماعة التقريب ومناصروها فقد كانوا أنفسهم فاعلين مؤقّتين في صفوف الإخوان،

(1) للمزيد، انظر: محمّد الخالصي، **التوحيد والوحدة**، ص3ـ4؛ انظر، كذلك:
Ende, «**Erfolg und Scheitern**», p.123.

(2) E. Kedourie, «**Anti-Shiism in Iraq under the Monarchy**», *MES*, **24**, 1988, p.249-253.

(3) تُظهر الصورة التي تحدّثنا عنها سابقًا أمجد الزهاوي على يمين عبد المجيد سليم؛ للمزيد عن الزهاوي (1881ـ1967)، انظر: كوركيس عـود، **معجم المؤلّفين العراقيّين**، ج1، ص147؛ انظر كذلك: محمّد محمود الصوّاف، **العلّامة المجدّد الشيخ أمجد الزهّاوي شيخ علماء العراق المعاصرين**، القاهرة، 1988؛ انظر:
Schulze, **Internationalismus**, p.106 with note 283.

وربّما قد انضمّوا إلى جماعة التقريب لهذا السبب نفسه. ونذكر منهم محمّد الغزّالي والسيّد سابق اللذين انضمّا إلى جماعة التقريب منذ تأسيسسها[1]. لقد انفصل محمّد الغزالي عن جماعة الإخوان المسلمين إثر خلاف ما. ففي كانون الأوّل/ ديسمبر، عام 1953 طُرد الغزالي وثلاثة أعضاء آخرون بعد أن حاولوا إحداث انقلاب على الهضيبي[2]. وفي غضون أعوام بات الغزّالي من أبرز الكتّاب المهتمّين بالشأن الإسلاميّ في مصر بل في العالم الإسلاميّ أجمع. وفي عام 1992 علت أصوات مندّدة بالغزالي؛ إذ برّأ قاتلي المفكّر العلمانيّ فرج فودة لأنّه كان يعتبر أنّ الأخير لم يعد مؤمنًا، وكذا يستحقّ عقوبة الإعدام[3]. وقد اتُّهم سيّد سابق، كذلك، بأنّه العقل المدبّر الذي أفضى إلى قتل رئيس الوزراء المصريّ النقراشي باشا في كانون الأوّل/ ديسمبر، عام 1948[4]. وقد بنى السيّد سابق اسمًا له كباحث بكتابة

---

(1) انظر: عليّ عبد العظيم، **مشيخة الأزهر**، ج2، ص119.

(2) أمّا الأعضاء الآخرين فهم صالح عشماوي، ومحمّد سليمان، وعبد العزيز جلال. للمزيد، انظر:

Mitchell, **Society**, p.124.

(3) A. Hasemann, «**Zur Apostasiediskussion im modernen Ägypten**», *WI*, **42**, 2002, p.72-121, on 72f.;

للمزيد عن الغزّالي (1917ـ1996)، انظر: أحمد العلاونة، **ذيل الأعلام**، ص193. وانظر، كذلك: نزار أباظة ومحمّد رياض المالح، **إتمام الأعلام**، ص260؛ وانظر، أيضًا:

W. Ende, **Arabische Nation**, p.99-103; Schulze, **Internationalismus**, p.107, note 294; list of publications until 1961 in *REI*, **29**, 1961, S.A. p.1937f. (Nos. 1402-1422); obituary in Arab News, March 11, 1996, p.2 & 10;

انظر: يوسف القرضاوي، **الشيخ الغزّالي كما عرفته، رحلة نصف قرن**، المنصورة، 1997، ص37 إلى 43، حيث بسط القرضاوي الحديث عن علاقته بالهضيبي. وللمزيد عن علاقة الغزّالي بجماعة التقريب، انظر: عزّ الدين إبراهيم، **مواقف علماء المسلمين**، ص20 و22ـ23؛ انظر، كذلك: خليل كمره اى، **رابطة العالم الإسلاميّ**، ص32ـ33.

(4) Mitchell, **Society**, p.74.

ثلاثة مجلّدات في الفقه السنّيّ بعنوان: «فقه السُنّة»، نُشرت للمرّة الأولى في أواخر أربعينات القرن الماضي، وقد قدّم حسن البنّا لهذه المجلّدات.

لم يكن موقف سيّد سابق واضحًا تجاه مسائل التقريب، إذ، على سبيل المثال، لم يُقدِم في كتابه الرئيس على ذكر مقارنة مع الفقه الشيعيّ؛ بل على العكس، فقد أورد في مواضع عدّة من كتابه أقوالًا لابن تيميّة وفقهاء حنابلة آخرين[1].

وما حدث مع الغزالي جرى كذلك مع أحمد حسن الباقوري الذي ذكرناه سابقًا. ففي اليوم الذي عُيّن فيه وزيرًا للأوقاف أُبعد من صفوف الإخوان[2]. شارك الباقوري، في الأعوام اللّاحقة، في المطبوعات الشيعيّة ضمن جماعة التقريب، وقد بات مثار ضجّة لأسباب عدّة، منها أنّه دعا الفقهاء السنّة إلى إعادة النظر في تحريم زواج المتعة[3]. وكان أن أثنى

---

(1) وقد أورد السيّد سابق في مقطع عن المتعة أنّ الرسول [ص] قد حرّم المتعة وكذا عمر من بعده، للمزيد انظر: السيّد سابق، **فقه السنّة**، بيروت، 1987، ج2، ص38 إلى 40. وللمزيد عن السيّد سابق (1915_2000)، انظر صفحة الوفيّات، التي نُشرت عقب وفات سابق بمدّة، في:

Arab News, Jun. 4, 2001.

(2) *OM*, **32**, 1952, 263f.; Mitchell, **Society**, p.107f.;

وقد أورد إشاك موسى حسيني (I. M. Husaini) في كتاب (**The Moslem Brethren**)، بيروت، 1956، ص114، أنّه يعتقد أنّ حسن البنّا قد عيّن سابق خلفًا له، وذلك عام 1949. للمزيد عن الباقوري (1909_1985)، انظر: أحمد العلاونة، **ذيل الأعلام**، ص24؛ انظر: نزار أباظة ومحمّد رياض المالح، **إتمام الأعلام**، ص24؛ محمّد رمضان يوسف، **تتمّة الأعلام للزركلي**، ج1، ص30. وانظر:

Zeghal, *Gardiens*, p.87–90; M. Behrens, **Ein Rebell unter dem Turban? Zur Biographie des ägyptischen Theologen, Muslimbruders und Politikers Aḥmad Ḥasan al-Baqūrī (1909–1985)**, unpubl. M.A. thesis, Univ. of Freiburg 1999;

وانظر، كذلك: مرتضى الرضوي، **مع رجال الفكر**، ص52 إلى 56؛ انظر سيرة يابق الذاتيّة: **بقايا الذكريات**.

(3) للمزيد عن هذه المنشورات، انظر: هذا الكتاب، ص223. وللمزيد عن دعوة الباقوريّ العلماء السنّة إلى إعادة النظر في فتوى تحريمه، انظر: =

العلماء الشيعة، كلّ ثناء، على الباقوريّ بلحاظ نشاطه في حقل التقريب بين المذاهب الإسلاميّة، على العكس تمامًا من موقفهم من أحمد أمين وأبو زهرة، علمًا أنّ الباقوري قد صرّح بأنّ مشيخة الأزهر قد عُرضت عليه أكثر من مرّة، وأنّه آثر عليها وزارة الأوقاف، ذلك أنّ المتاعب والدسائس والمؤامرات قد حيكت حول هذا المنصب[1].

أمّا في منشورات جماعة التقريب، ولاسيّما مجلّتها، لم يذكر الباقوري أبدًا علاقته بالإخوان المسلمين، وتغاضى عن ارتباطه بهم في صمت. كما كانت نشاطات السلفيّين الجدد محض سياسيّة، فلم تستطع جماعة التقريب أن تذكرها في مطاوي ما تنشر، ولو فعلت ذلك لكان موقفها هزليًّا، إذ كان عدم الخوض في المعترك السياسيّ من مبادئ جماعة التقريب الرسميّة المعلنة. وقد أفضى الصراع على السلطة بين جماعة الإخوان المسلمين والحكومة المصريّة، حيث لجأ كلا الفريقين إلى اغتيال بعضهم بعضًا، إلى حظر جماعة التقريب (في مصر) للمرّة الأولى، وحدث ذلك في كانون الأوّل/ ديسمبر، عام 1948. ما منع جماعة التقريب من ذكر الإخوان في صفحات «رسالة الإسلام» التي صدرت في العام الذي تلا. فعندما توفّي المرشد العامّ للإخوان، حسن البنّا، في شباط/ فبراير، عام 1949، لم تعزِّ المجلّة به ولو بسطر واحد. وقد آتى هذا الموقف أكله لصالح جماعة التقريب عندما أطاح عبد الناصر بجماعة الإخوان المسلمين عام 1954، فلم تُضطرّ الجماعة إلى تبرير علاقتها التوفيقيّة مع من أصبح يشكّل خطرًا داهمًا في ذلك الحين.

وقد دفعت المنى السياسيّة الغامضة لتواجد محمّد أمين الحسيني في ميدان الوحدة الإسلاميّة بجماعة التقريب إلى تعليق إسهاماته في حوارات التقريب، متحفّظةً عليه، تمامًا كحال الإخوان المسلمين. فمنذ عقد مؤتمر

= Ende, «**Ehe auf Zeit**», p.38-40.

(1) انظر: نعم الباز، الباقوري: **ثائر تحت العمامة**، ص103.

القدس، عمد الحسيني إلى الاضطلاع بنشاطات يمكن أن يُرى إليها على أنّها تقريبيّة بين السنّة والشيعة، لكنّها كانت سطحيّةً. وكان الهدف السياسيّ لنشاطاته حاضرًا يُتلمّس على الدوام، وهو محاربة الصهيونيّة وهيمنة الانتداب الغربيّ.

ومن إحدى نشاطاته أنّه دعا عبد القادر الزنجاني إلى زيارة فلسطين عام 1936[1]، كما أصدر فتوًى شهيرةً قضت باعتبار العلويّين، وهم جماعة دينيّة كانت بأكثريّتها تقطن في سوريا الواقعة تحت الحكم الفرنسيّ، مسلمين حكمًا وجزءًا من النسيج الإسلاميّ[2]. حطّ الحسيني رحاله في القاهرة عام 1946 بعد أن فرّ من البريطانيّين في أعقاب الحرب العالميّة الثانية، حيث أمضى جُلّ وقته في برلين تحت حماية النازيّين[3]، وقد حصل

---

(1) وسرعان ما فهم الزنجاني أهداف صاحب الدعوة، وتبنّاها كذلك. ففي كانون الأوّل/ ديسمبر، عام 1936، ألقى الزنجاني خطابًا ناريًّا في تل أبيب في حضور بعض المستعمرين الصهاينة، فخشي المفتي العام على حياة ضيفه؛ للمزيد، انظر: محمّد سعيد ثابت، **الوحدة الإسلاميّة**، ص127 إلى 131؛ انظر: محمّد هادي الدفتري، **صفحة من رحلة الإمام الزنجاني**، ص162.

(2) P. Boneschi, «**Une fatwà du Grand Mufti de Jérusalem Muḥammad ʿAmīn al-Ḥusaynī sur les ʿAlawites**», *Revue de l'Histoire des Religions*, **122**, 1940, p.42-54 & 134-152;

ويُذكر أنّ فتوى الحسني هذه عارضت اتّهام ابن تيميّة لهم، للمزيد، انظر:

S. Guyard, **«Le fetwa d'Ibn Taimiyyah sur les Nosairis»**, *Journal Asiatique*, VIe sér., **18**, 1871, p.158-98;

وللاطّلاع على الدولة العلويّة التي لم تكن مستقلّةً عن سوريا بين الحربين العالميّتين، انظر:

Heinz Halm, **Die islamische Gnosis**, p.288f.

(3) للمزيد عن هذه الحقبة الإشكاليّة من حياة الحسيني، انظر:

A.R. de Luca, «**'Der Grossmufti' in Berlin. The Politics of Collaboration**», *IJMES*, **10**, 1979, p.125-141; K. Gensicke, Der Mufti von Jerusalem. Amin el-Husaini und die Nationalsozialisten, Frankfurt, M. 1988;

وللمزيد عن صورة الحسيني في الأدبيّات والنصوص الغربيّة، انظر:

G. Höpp, «**Der Gefangene im Dreieck. Zum Bild Amin al-Husseinis in Wissenschaft und Publizistik seit 1941. Ein bio-bibliographischer** =

على لجوء في القاهرة بطلب من الإخوان المسلمين(1).

ومع أنّ الحسيني كان من الأعضاء المؤسّسين لجماعة التقريب، في كانون الثاني/ يناير، عام 1947(2)، فهو لم يشارك، تاليًا، في مجلّتها البتّة، حتّى إنّه لم يصرّح علنًا عن تعاطفه مع قضاياها، فكان أنّ «رسالة الإسلام» لم تثنِ على دعم الأخير لفكرة التقريب إلّا ثناءً عابرًا، واقتصر ذلك على أعداد المجلّة الأولى لا غير(3). ويبدو أنّ محاولة الحسيني الرامية إلى تصدّر ساحة الوحدة الإسلاميّة السياسيّة بترؤسّه مؤتمر العالم الإسلاميّ، الذي أعيد عقده في باكستان عام 1949، أعطت إشارةً إلى جماعة التقريب التي كانت لا تزال آنذاك عضوًا في اجتماعات كراتشي ما بين عامي 1951 و1952، فأوجست الجماعة بأن قد حان وقت الفراق. وهذا ما اتّضح، في ما بعد، عندما دعم الحسيني، شيئًا فشيئًا، المؤتمر الذي تولّت المملكة العربيّة السعوديّة إقامته، ومن ثمّ، في عام 1962، بات الحسيني عضوًا مؤسّسًا في رابطة العالم الإسلاميّ. يذكر خير الدين الزركلي، في معرض حديثه عن الحسيني، أنّه قد حاز على الجنسيّة السعوديّة(4).

= **Abriß»**, in R. Zimmer-Winkl (ed.), *Eine umstrittene Figur, Hadj Amin al-Husseini, Mufti von Jerusalem*, Trier 1999, p.5–23; G. Höpp (ed.), **Mufti-Papiere. Briefe, Memoranden, Reden und Aufrufe Amin al-Husainis aus dem Exil, 1940–1945**, Berlin, 2001.

(1) Mitchell, **Society**, p.56;
وانظر، كذلك: **العرفان**، ج32، العدد 1، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1945، ص9ـ10.

(2) انظر: **العرفان**، ج33، العدد 9، تموز/ يوليو، 1947، ص1084؛ جمعت الصورة التي نُشرت في كتاب **الوحدة الإسلاميّة** كلًّا من الحسيني وحسن البنّا والزهاوي، وبذلك شكّل الثلاثة مجتمعين إحدى أهمّ الحالات التي ما برحت موضع جدال داخل جماعة التقريب.

(3) انظر: **رسالة الإسلام**، ج2، 1950، ص6؛ انظر كذلك: عبد الحليم كاشف الغطاء، «التقريب في الأقطار الإسلاميّة»، **رسالة الإسلام**، ج4، 1952، ص48.

(4) انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج6، ص46؛ انظر، كذلك:
Schulze, **Internationalismus**, p.183ff.

لكن ما برح بعض الشيعة يكيلون المديح للحسيني حتّى في غضون هذه الفترة الزمنيّة المتأخّرة نفسها. فعلى سبيل المثال، أعاد خليل كمره اى (في «رابطة العالم الإسلاميّ») ذكر اجتماعه بالحسيني في أثناء الحجّ إلى مكّة عام 1382 (نيسان/ أبريل \ أيّار، مايو، 1963)، وكذلك أشاد برأي المفتي الإيجابيّ بالتشيّع[1]. وفي موضع آخر وُصف الحسيني بأنّه الشاهد السنّيّ الرئيس على الصراع الشيعيّ الإسرائيليّ[2].

يعدّ محمّد الخالصي من أبرز من حلّق خارج هذا السرب. ففي اجتماعه، الآنف الذكر، مع الهضيبي لمّح إلى أنّ سعيه نحو إقناع المرشد العامّ على تهدئة جماعة الإخوان المسلمين في العراق كان يُعرقَل على يد عالم سنّيّ كان حاضرًا في الاجتماع. لم يذكر الخالصي العالِم بالاسم، لكنّه أشار إلى أنّ هذا العالِم آل بعصبيّته وتعنّته إلى تضييع فلسطين، وهذا ما يحملنا على الاستنتاج بأنّ المقصود بهذا العالم هو محمّد أمين الحسيني لا غير[3]. ومن ثمّ ففي الفترة نفسها (عام 1954) أعرب محمّد تقي القمي عن خيبة أمله جرّاء النجاح الخجول الذي سجّلته المؤتمرات الإسلاميّة، وبعضها عقد بقيادة محمّد أمين الحسيني[4]، ويمكن النظر إلى ردود القمي، بهذا اللحاظ، وكأنّها نقد للحسيني.

---

(1) انظر: خليل كمره اى، **رابطة العالم الإسلاميّ**، ص29؛ انظر: المصدر نفسه، ص172؛ انظر، للكاتب نفسه: **منازل الوحي**، ص62. وللمزيد عن انفتاح خليل كمره اى على الوحدة الإسلاميّة المدعومة من المملكة العربيّة السعوديّة في ستّينات القرن الماضي، انظر: هذا الكتاب، ص513.

(2) انظر: موسى بهيّة وآخرون، **نقد وتعليق على رسالة الجبهان لشيخ الأزهر**، ص34.

(3) انظر: محمّد الخالصي، **التوحيد والوحدة**، ص4؛ انظر كذلك:

Ende, «**Erfolg und Scheitern**», p.123;

وقد أدّت بعض تعليقات المفتي على فجر التاريخ الإسلاميّ إلى إثارة حفيظة العلماء الشيعة؛ للمزيد عن أحد ردود محسن الأمين على ما طرحه المفتي، انظر:

W. Ende, **Arabische Nation**, p.201.

(4) وللمزيد، انظر مثلًا: هذا الكتاب، ص238.

الشيعة

لمّا كان هدف جماعة التقريب المعلَن هو النفاذ إلى توحيد صفوف السنّة والشيعة باجتماعهم في القاهرة، أي بعيدًا عن العواصم الشيعيّة ومراكزها الدراسيّة، اضطلعت جماعة التقريب بجذب العلماء الشيعة إلى جوهر التقريب، وكذا شجّعت هؤلاء العلماء أنفسهم على المشاركة الفعّالة في نشاطاتها. وإذا ما نظرنا سريعًا إلى الكتّاب المساهمين في «رسالة الإسلام»، كما إلى مقالاتها، نستشفّ أنّ العلماء الشيعة لم يرحّبوا، كلّ ترحيب، باستخدام مجلّة جماعة التقريب منبرًا لهم لتصدير رؤاهم، مقارنةً بزملائهم في القاهرة، أو الأزهر وجامعة القاهرة.

وفي هذا السياق نذكر أنّ من أصل 111 كاتبًا مساهمًا في صفحات «رسالة الإسلام»، **كان** 24 كاتبًا فحسب من صفوف الشيعة (ومن بينهم أربع كتّاب من الطائفة الزيديّة)[1] . وبالتالي، كانت معظم مقالات **«رسالة الإسلام»** تُكتب بأقلام كتّاب سنّة. وسبعة، فقط، من هؤلاء العلماء الأربعة والعشرين كتبوا مقالين في «رسالة الإسلام». وعليه، وبلا ريب، لم يكن ثمّة في المجلّة تبادل حيّ وفعّال في الآراء أو حوار يجرّ حوارًا. زد على ذلك

(1) يُذكر بأنّ الزيديّين اليمنيّين الذين انضموا إلى جماعة التقريب هم: عليّ بن إسماعيل المؤيد (توفّي عام 1970)، للمزيد عنه، انظر: عبد السلام الوجيه، **أعلام المؤلّفين الزيديّة**، ص660، لم يكن المعيّد من المساهمين الأربع الذين ساهموا في **رسالة الإسلام**؛ محمّد بن عبد الله العامري، (توفّي ما بين عامي 1960 ـ 1961)، للمزيد عنه، انظر: المصدر نفسه، ص919، وكان جنبًا إلى جنب مع المعيّد من الأعضاء المؤسّسن لجماعة التقريب؛ الحسن بن عليّ بن إبراهيم (الذي كان يُقدَّم على إنّه وزير الدولة بالمملكة المتوكّليّة اليمنيّة)؛ عبد الله الجعفري الصنعاني (توفّي ما بين عامي 1980 و1981)، للمزيد عنه انظر: المصدر نفسه، ص595؛ محمّد بن إسماعيل العمراني (ولد ما بين عامي 1921 و1922)، للمزيد عنه انظر: المصدر نفسه، ص873ـ874. لم يضطلع أحد من هؤلاء العلماء كثيرًا في حوارات التقريب؛ للمزيد، انظر: محمّد عبد الله ماضي، **«الدعوة إلى التقريب في تاريخ الإمامة الزيديّة»**، **رسالة الإسلام**، ج10، 1985، ص177 إلى 185.

أنّ الشيعة كانوا أعضاء مراسلين، ولذلك كانوا منفصلين بعض الشيء عن جماعة التقريب مقارنةً بالسنّة. وفي غضون السنوات الخمس عشرة السِمان التي استطاعت جماعة التقريب أن تبرهن فيها أنّها منبر ممأسس للتقريب، توجّهت ثلّة، فحسب، من العلماء الشيعة إلى القاهرة، كما إنّهم لم يزوروا جماعة التقريب إلّا لمامًا، ومن أبرز هؤلاء: الخالصي، والشبيبي، ومحمّد جواد مغنيّة. وبذاك اقتصر حضور الشيعة الجسديّ في سوح التقريب على شخص محمّد تقي القمي.

أمّا عن مشاركة العلماء الإيرانيّين في «رسالة الإسلام» فيمكن القول، بأحسن الأحوال، إنّهم كانوا متحفّظين تجاه تأسيس جماعة التقريب. إذ كان يكتب في «رسالة الإسلام» إلى جانب محمّد تقي القمي ثلاثة كتّاب إيرانيّين لا غير، ولم يكن أحد من هؤلاء الثلاثة من أبرز الفقهاء الشيعة في البلاد الإيرانيّة، وكتب كلّ واحد منهم مقالًا فحسب، وهم: 1ـ محسن الصدر، الذي اضطلع بمحاولة إصلاح النظام التعليميّ الذي وضع عام 1911 وذلك في 11 تشرين الثاني، نوفمبر، عام 1943، لكنّه لم يضطلع بنشاط عامّ آخر. كتب الصدر في «**رسالة الإسلام**» مقالًا بعنوان «في الإلهيّات بين ابن سينا وابن رشد»[1]؛ و2ـ عبد الحسين ابن الدين، وهو عالم دين من قمّ وقد أقام في طهران. هاجم ابن الدين المدّعى القائل إنّ داعمي التقريب حاولوا توحيد المذاهب الدينيّة المختلفة فحسب[2]؛ و3ـ محمّد صالح الحائري المازندراني، المولود في كربلاء، والذي بسط لمسألة التصالح بين السنّة والشيعة في الإمامة والخلافة، وتعدّ هذه المقالة من أهمّ ما كتبه المازندراني

---

(1) انظر: **رسالة الإسلام**، ج5، 1953، ص39 إلى 43. وللمزيد عن محسن الصدر، انظر:
Akhavi, **Religion and Politics**, p.61f.

(2) انظر: **رسالة الإسلام**، ج8، 1956، ص366 إلى 369. وللمزيد عن ابن الدين (1905ـ1970)، انظر: خان بابا مشار، **مألّفين متن جابي فارسي وعربي**، ص720ـ721؛ انظر: حسن الأمين، **مستدرك أعيان الشيعة**، ج2، ص154؛ انظر: الوفيّات في: **العرفان**، ج58، العدد 2، حزيران/ يونيو، 1970، ص270 إلى 271.

في «رسالة الإسلام»، بلحاظ أنّها قاربت، بكلّ وضوح، جدليّة هامّة بين السنّة والشيعة[1].

وفي ما خلا هذه المقالات الثلاث اقتصرت المساهمات الشيعيّة الإيرانيّة في «رسالة الإسلام» على مراسلات محدودة من قمّ. إذ أبرق كلٌّ من آية الله محمّد تقي الخوانساري وصدر الدين الصدر رسائل تهنئة مقتضبة إلى «رسالة الإسلام»، وكُتبت بأسلوب ينضح بمودّة، ونشرت مقاطع منها في مطاوي المجلّة[2].

وتُعدّ هاتان الرسالتان من الأهمّيّة بمكان، إذ هما صادرتان عن أشهر

---

(1) للمزيد عن المازندراني، انظر: خان بابا مشار، **مؤلّفين متن چاپي فارسي وعربي**، ج3، ص517_518؛ انظر: محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، ج1، ص936_937؛ انظر: محمّد هادي الأمين، **معجم رجال الفكر والأدب في النجف**، ج3، ص1140؛ انظر: عليّ واعظ الخياباني، **كتاب علماى معاصرين**، ص221 إلى 223؛ انظر، كذلك، تقديم عماد الدين حسين الأصفهاني **لرسالة كلمات الحجج العامرية** للمازندراني الذي ردّ فيها على إبراهيم الجبهان، ص (أ) إلى (د)؛ حتّى إنّ عليّ شريعتي في كتاب **تشيّع علوي (التشيّع العلويّ)**، ص76، لقّب المازندراني بمرجع التقليد.

(2) انظر: **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص101_102؛ قد أبرق العالم إسماعيل النجفي الأصفهاني رسالةً ثالثةً إلى **رسالة الإسلام**، انظر: **رسالة الإسلام**، ج2، 1950، ص110_111؛ للمزيد عن الخنصاري (1887_1952)، انظر: آغا بزرگ الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**، ج1، ص246_247؛ انظر: محمّد شريف رازي، **جنجينى ى دانشمندان**، ج1، ص321 إلى 326؛ محمّد هادي الأمين، **معجم رجال الفكر والأدب في النجف**، ج2، ص546؛ انظر: عليّ واعظ الخياباني، **كتاب علمائي معاصرين**، ص211 إلى 213؛ انظر: محمّد الغروي، **مع علماء النجف**، ص373_374؛ انظر، كذلك:

EI2, IV, p.1028.

وللمزيد عن صدر الدين الصدر (1882/ 1883_1953)، انظر: **طبقات أعلام الشيعة**، ج1، ص943 إلى 949؛ انظر: محمّد شريف رازي، **گنجينه اى دانشمندم**، ج1، ص326 إلى 329؛ انظر: محمّد هادي الأمين، **معجم رجال الفكر والأدب في النجف**، ج2، ص804 و805؛ انظر صفحة الوفيّات، في: **العرفان**، ج41، العدد 3، كانون الأوّل/ يناير، 1954، ص357، وج41، العدد 5، آذار/ مارس، 1954، ص482_483.

علماء الحوزة العلميّة في قمّ التي أسّسها عبد الكريم الحائري في آذار، مارس، عام 1922[1]، ما صيّر مدينة قم قطبًا لتعليم الفقه الشيعيّ في القرن العشرين وباتت بمنزلة حوزة النجف. وبعيد وفاة عبد الكريم الحائري في شباط/ فبراير، عام 1937، تولّت إداة الحوزة لجنة مؤلّفة من ثلاثة علماء[2]. وبعد أعوام قليلة على مجيء آية الله البروجردي إلى قم، في نهاية شهر كانون الأوّل/ ديسمبر، عام 1944، أصبح البروجردي رئيسًا للحوزة العلميّة ومرجع التقليد الوحيد في العالَم الشيعيّ.

وعليه، نستطيع أن نرى إلى الرسائل المبرقة من قم إلى جماعة التقريب على أنّها مدروسة، ذلك أنّ آية الله حسين طباطبائي البروجردي بشخصه كان الزخم المحرّك من بُعد للتقريب، وما برح كذلك حتّى وفاته في آذار/ مارس، عام 1961[3]. حتّى إنّك أنّى تبحث في الأدبيّات الغربيّة

---

(1) للمزيد عن عبد الكريم الحائري، انظر: هذا الكتاب، ص129. وانظر كذلك:

Heinz Halm, **Der schiitische Islam**, p.142-146.

(2) ضمّت هذه اللجنة في فيئها كلًّا من: آية الله الخنصاري وآية الله صدر الدين الصدر اللذين أتينا على ذكرهما آنفًا، مضافًا إلى آية الله حجّت كوه كمر اى (1892_1893/ 1951_1952، للمزيد عنه، انظر: محمّد شريف رازي، **جنجينى ى دانشمندان**، ج1، ص203 إلى 321). للمزيد، انظر:

Akhavi, **Religion and Politics**, p.62 as well as -from the Shiite viewpoint- Bakhshayeshi, **Ten Decades of Ulama's Struggle**, p.169-174;

وانظر، الترجمة العربيّة لكتاب عقيقي بخشايشي، **كفاح علماء الإسلام في القرن العشرين**، ص344 إلى 350.

(3) عاش البروجردي ما بين عامي 1875 و1961، وغالبًا ما يورد بأنّه توفيّ عام 1962، وهذا خطأ، والصحيح أنّه ولد توفّي في 30 آذار/ مارس، عام 1961؛ للمزيد، انظر صفحة الوفيّات في: **رسالة الإسلام**، ج13، 1962، ص101 إلى 106؛ انظر: **العرفان** ج48، العدد 9، نيسان/ أبريل، 1961، ص918_919؛ انظر: **مكتب اسلام**، ج3، العدد 3، نيسان/ أبريل، 1961؛ ج3، العدد 5، حزيران/ يونيو، 1961، ص62 إلى 67. وانظر:

Moin, **Khomeini**, p.70;

وللمزيد عن البروجردي، انظر: آغا بزرگ الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**، ج1، ص605 إلى =

الثانويّة تجد ذكرًا للبروجردي بلحاظ جهوده التي بذلها في حقل التقريب بين المذاهب الإسلاميّة، لكنّ هذه النصوص لم تبسط مزيدًا عنه[1]. وحتّى اللحظة لم يتّضح مدى ضلوع البروجردي في نشاطات جماعة التقريب. وقد ذكر محمود شلتوت مرجعَ التقليد الإيرانيّ من ضمن من انضمّوا إلى التقريب لا أكثر[2]. ولا أستبعد، ها هنا، أن يكون البروجردي قد ساهم في تأسيس جماعة التقريب، وأن يكون القمي قد زار القاهرة بناءً على طلبه، وغالبًا ما كانت زيارات القمي إلى القاهرة مثار جدل ونقاش عند عدد من العلماء الشيعة[3]؛ إذ يذكر حسين عليّ منتظري، الذي كان خليفةً مؤقّتًا

= 609؛ انظر: محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، ج6، ص92 إلى 94؛ خان بابا مشار، **مؤلّفين متن جاپي فارسي وعربي**، ج2، ص805 إلى 807؛ محمّد شريف رازي، **جنجينى ى دانشمندان**، ج1، ص344 إلى 356؛ محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر والأدب في النجف**، ج1، ص231-232؛ عليّ واعظ الخياباني، **كتاب علماى معاصرين**، ص248 إلى 251؛ انظر كذلك: صالح الشهرستاني، «قم وجماعتها العلميّة الدينيّة وسيّدها المرجع الأكبر البروجردي»، العرفان، ج56، العدد 7، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1968، ص729 إلى 760. وانظر كذلك:

A.H. Hairi, **EI2,** S, 157f.; H. Algar, **EIr, IV**, p.376-379.

(1) See, Akhavi, **Religion and Politics**, 98f.; Algar, «**The Oppositional Role**», p243; idem, «**Religious Forces in 20th Century Iran**», p.747; Bagley, «**Religion and State**», p.38; Fischer, **Iran**, p.178f.; Karl-Heinrich Göbel, **Moderne schiitische Politik und Staatsidee nach Taufiq al-Fukaikī**, p.171; Moojan Momen, **An Introduction to Shi'i Islam**, p.254; S.A.A. Rizvi, **Iran. Royalty, Religion and Revolution,** Canberra 1980, 236; H. Algar, «**Iṣlāḥ, ii, Iran**», EI2, IV, p.165b; Wiley, **The Islamic Movement of Iraqi Shi'as**, p.125.

(2) انظر: محمود شلتوت، **رسالة الإسلام**، ج14، 1964، ص199.

(3) انظر: على سبيل المثال: عليّ شريعتي، **التشيّع العلوي والتشيّع الصفوي**، ص250؛ سعيد الأنصاري، **الفقهاء حكّام على الملوك**، ص206؛ انظر:

Muhaddith, **Conspiracies**, p.13f.;

وانظر، مقالًا عن البروجردي في: **دائرة معارف تشيّع**، ج3، ص197 إلى 199؛ وانظر: زكي الميلاد، **الوحدة الإسلاميّة**، ص105 إلى 107؛ لم يقدّم محمّد ابراهيم الفيّومي في كتاب **في مناهج تجديد الفكر الإسلاميّ**، ص143 إلى 156، أيَّ جديد في هذا السياق.

للخميني في ثمانينات القرن الماضي، في مذكّراته كيف شارك يومًا في جلسة استمرّت طوال ثلاث ساعات، بسط فيها القمي لنشاطاته في القاهرة، في وقت كان البروجردي يعطيه بعض الإرشادات[1].

وفي غضون الولاية الأولى لعبد المجيد سليم لمشيخة الأزهر، أي في منتصف عام 1951، نشأت علاقات بين البروجردي وبين شيخ الأزهر، فأخذ كلّ منهما يراسل الآخر لما يربو عن أشهر عدّة. وقد نظّم القمي المراسلات بين الطرفين، وكان قد مكث لفترة طويلة في إيران حينها[2]. كانت هذه المراسلات عبارةً عن تبادل مجاملات، بلحاظ أنّ الطرفين كانا يؤكّدان احترام بعضهما بعضًا. وكذا كانا يؤكّدان على أهمّيّة الإصلاح والوحدة في الإسلام. ولكن أهمّيّة هذه الرسائل تكمن في أنّها خطّت بقلم عالم شيعيّ من الطراز الأوّل، وبذلك اضطلع هذا العالم بحوارات التقريب، وإذ ذاك، بات الطرف الشيعيّ يرى في هذه الرسائل أنّها وثائق هي من الأهمّيّة بمكان في حقل التقريب[3].

كما اعتقد عدد كبير من الكتّاب الشيعة أنّه كان للبروجردي مساهمةٌ كبرى في المشروع الذي أعدّته جماعة التقريب مع وزارة الأوقاف المصريّة لتحرير الكتب الشيعيّة. وقيل إنّه عندما زار أحمد حسن الباقوري إيران شاع

(1) حسين عليّ منتظري، **متن كامل خاطرات**، ص79. عندما سُئل منتظري عن ما إذا كان البروجردي هو من أسّس جماعة التقريب أم أنّها أسّست بمبادرة من القمي، أجاب منتظري قائلًا: «لا أعلم حقًا، لكن أعتقد بأنّ القمي قد أسّسها بمبادرة شخصيّة منه، وبمشاركة من البروجردي نفسه»، انظر: المصدر نفسه، ص80.

(2) نُشرت هذه الرسائل في **رسالة الإسلام**، ج3، 1951، ص328 إلى 330؛ ج4، 1952، ص218 إلى 220. وقد أثنى محمّد محمّد المدني على هذا الدور الإيجابيّ الذي أدّته هذه المراسلات، للمزيد، انظر: **رسالة الإسلام**، ج4، ص227ـ228.

(3) انظر: عليّ داوانـي، **زندگانى آية الله بروجردي**، ص170ـ171؛ محمّد حسين علوي طباطبائي، **خاطرات**، ص118؛ انظر، كذلك، التعازي الإيرانيّة بوفاة عبد المجيد سليم في: **رسالة الإسلام**، ج7، 1955، ص91.

أنّ العالِم الشيعيّ هو الذي أرسى، وللمرّة الأولى، فكرة اتّفاق حقيقيّ، عمليّ وملموس. أمّا أحمد الباقوري فلم يذكر، من جهته، هذا الأمر في مذكّراته[1]. وقد أبرق البروجردي إلى محمود شلتوت إبّان تولّيه منصب مشيخة الأزهر. وعندما أصدر شلتوت فتواه الشهيرة في عام 1959 أرسل البروجردي إذ ذاك وفدًا يضمّ علماء إيرانيّين إلى القاهرة، وأعرب الوفد عن شكر البروجردي لمحمود شلتوت على خطوته تلك[2].

ندب بعض الشيعة، بغية إظهار مدى اهتمام البروجردي بالتقريب بين المذاهب الإسلاميّة حتّى خواتيمها، إلى الحديث عن تعاطي البروجردي مع الشرخ الذي طال العلاقات الديبلوماسيّة بين إيران ومصر بُعيد الضجة التي نجمت عن اعتراف إيران الملَكيّة بإسرائيل. فعندما كان البروجردي على فراش الموت -حسب رواية عليّ دواني التي كادت أن تؤلّه البروجردي- أصرّ على عودة محمّد تقي القمي إلى القاهرة على الفور، وقد كان آنذاك في زيارة إلى إيران، كيما يصلح الشرخ الذي حصل بين البلدين وبين الطائفتين. ويُحكى أنّ مرجع التقليد البروجردي كان يرمي إلى إرسال رسالة إلى محمود شلتوت كي يسرّع إصلاح الصدع وإعادة دخول القمي مصرَ[3].

---

(1) انظر: عليّ داواني، **زندگانى آية الله بروجردي**، ص171؛ محمّد حسين علوي طباطبائي، **خاطرات**، ص118-119؛ للمزيد عن علاقة الباقوري بالبروجردي، انظر: أحمد حسن الباقوري، **بقايا الذكريات**، ص187؛ أورد صالح الشهرستاني في العرفان، ج56، العدد 7، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1968، ص744، أنّ أحمد الباقوري قال إنّ البروجردي أعظم شخصيّة رآها في حياته.

(2) عليّ داواني، **زندگانى آية بروجردي**، ص171؛ انظر: **«هيئت علمى مدعوين ايران»، نداىي از سرزمين بيت المقدّس**، ص142 إلى 144؛ خليل كمره اى، **ايران**، ص9؛ اعتبر محمّد حسين علوي طباطبائي، في كتاب **خاطرات**، ص121، أنّ من إحدى أهمّ إنجازات البروجردي هي المساعدة في الوصول إلى إصدار هذه الفتوى. وانظر كذلك: عبد الله القمي، **دعوة التقريب**، ص198؛ انظر مقدّمة جعفر السبحاني لكتاب لطف الله الصافي، **لمحات في الكتاب والحديث والمذهب**، ص13-14.

(3) وقد بسط عليّ داواني لهذه الحادثة في ص171-172؛ انظر: **مكتب تشيّع، شامل شرح** =

وكان الهدف من تظهير هذه الرواية للمرّة الأولى في كتاب سيرة عن حياة البروجردي بُعيد وفاته عام 1961 رأب الصدع وتخفيف الأجواء المشحونة آنذاك. لا نرتاب في أنّ هذه الحكاية قد نُمّقت بعض الشيء، كما لا ننسى دعم البروجردي لجماعة التقريب. وقد تنوّع دعم البروجردي لهذه الجماعة، فقد كان له دعمٌ شبه رسميّ، إذا صحّ القول، بلحاظ الملاحظات التي كان يمرّرها في محاضراته في الحوزة العلميّة مشجّعًا على تمويل الجماعة، ولكن ما من دليل قاطع على ذلك[1]. ويروى، كذلك، أنّ البروجردي عارض، أكثر ما عارض، سبّ العلماء أو الكتّاب الشيعة للصحابة الأربعة، إذ كان يقلّل من شأن أبي بكر وعمر في بعض المجالس آنذاك، وكان البروجردي يعارض هذا اللون، كما كان يفعل عبد الحسين الأميني، صاحب موسوعة «الغدير» الشهيرة، الذي كان يُلقي خطابات ضدّ السنّة في أصفهان عام 1956[2].

واللافت في هذا السياق أنّ القمي لم يأتِ يومًا على ذكر اسم البروجردي أو دوره في أيّ مقال له في «رسالة الإسلام». فقد كان يتحفّظ على ذكره على الرغم من أنّ علاقة مع مرجع التقليد كانت لتضفي هيبةً على مكانة القمي. وقد تحفّظ كتّاب آخرون، كما القمي، على البروجردي[3]،

= **زندگاني وخدمات آية الله البروجردي**، قم، 1961، ص26-27. وانظر، كذلك:

Bakhshayeshi, **Ten Decades**, p.125;

(1) انظر مقالة محمّد واعظ زاده، **مشكاة**، العدد 17، 1990، ص12؛ يذكر محمّد واعظ زاده (المولود إمّا عام 1925 أو 1930)، وهو الأمين العام لمجمع التقريب في طهران، أنّه سمع ذلك، فقد درس مع البروجردي في الحوزة العلميّة في خمسينات القرن الماضي؛ انظر: **مشكاة**، العدد 28، 1990، ص8. وانظر كذلك:

Wilfried Buchta, **Die iranische Schia**, p.252f.

(2) انظر: حسين عليّ منتظري، **متن كامل خاطرات**، ص80.

(3) سجّل عبد الحليم كاشف الغطاء استثناءً في ذلك، فذكر اسم البروجردي (والكاشاني) ضمن لفيف العلماء الذين مدّوا يد العون لجماعة التقريب، للمزيد، انظر: **رسالة الإسلام**، ج4، 1952، ص48.

وقد تعرّض المدني في رسالة التعزية التي كتبها للدور التقريبيّ لآية الله البروجردي. أمّا البروجردي، فمن جهته، امتنع عن تعيين القمي لرئاسة الوفد الذي بعث به إلى القاهرة عام 1959، واختار محمود الطالقاني وخليل كمره اى بدلًا منه، وهما عالما دين من طهران ما كانا ليتحفّظا على الإدلاء بآرائهما السياسيّة[1].

ولا يمكن الجزم بأنّ موقف البروجردي هذا نابع، فحسب، من موقف القمي الجيّد، من وجهة نظر آية الله، من الشاه، ما جعل من المستحيل على مرجع التقليد أن يدعم الأمين العام لجماعة التقريب أمام الملإ[2]، وعلى الرغم من أنّ البروجردي كان مهادنًا في مسلكه العام، فهو لم يعرب يومًا عن رضاه عن الملكيّة كمؤسّسة حاكمة ولا عن الشاه كشخص. وكذا مبعوثه خليل كمره اى الذي لم يلقِ، يومًا، ردودًا ضدّ الحكومة[3]. وبالتالي، عندما

(1) Schulze, **Internationalismus**, p.150; H.E. Shehabi, **Iranian Politics and Religious Modernism. The Liberation Movement of Iran under the Shah and Khomeini**, London, 1990, p.162.

وللمزيد عن الطالقاني، انظر: محمّد شريف رازي، **جنجينه اى دانشمندان**، ج4، ص510ـ511؛ ج8، ص57 إلى 77؛ انظر كذلك:

Mottahedeh, **The Mantle of the Prophet**, p.323-326; Dabashi, **Theology of Discontent**, p.216-272;

وللمزيد عن خليل كمره اى (1899ـ1900)، انظر: محمّد شريف رازي، **گنجينه اى دانشمندان**، ج4، ص535 إلى 540؛ انظر: آغا بزرگ الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**، ج1، ص704ـ705؛ خان بابا مشار، **مؤلّفين متن چاپي فارسي وعربي**، ص32 إلى 35؛ ثمّة صورة جمعت كمره اى وشلتوت في الأزهر في كتاب: خليل كمره اى، **ايران**، ص190.

(2) Akhavi, **Religion and Politics**, 99, «Qummī was too political and overly identified with the Court».

(3) لم يعترض خليل كمره اى على وصف إيران بـ «بلادنا الخصبة» (ممالك حاصل خيز ما)، ولم يعترض كذلك على لقب شاهنشاه الذي كان يلقّب به محمّد رضا بهلوي، للمزيد، انظر: خليل كمره اى، **ايران**، ص21 وص29؛ للمزيد عن علاقة البروجردي بالشاه، انظر:

Mottahedeh, **The Mantle of the Prophet**, p.230f. & 239ff.;

وورد في **العرفان**، ج56، العدد 7، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1968، ص750، صورة للشاه وهو =

ننظر إلى أداء البروجردي العام، نستشفّ أنّه كان يعتمد استراتيجيّةً ذات شقّين. فقد كان، بلا ريب، واعيًا لحساسيّة جماعة التقريب والانتقادات التي كانت تُشنّ عليها، من قبيل أنّها تجمّع ينادي بالتشيّع على أرض سنّيّة. وبالتالي فقد جهد البروجردي في إبقاء دعمه للجماعة مخفيًّا عن الأنظار قدر الإمكان، من أجل إخفاء جذوة هذه التهمة.

أمّا جماعة التقريب، فمن جهتها، نأت بنفسها عن مرجع التقليد الشيعيّ، ولاسيّما أمام جمهورها. وعندما بادر البروجردي إلى خوض غمار الوحدة الإسلاميّة، وقلّما فعل ذلك، استعان بعلماء من خارج صفوف جماعة التقريب. وهكذا اختار كلًّا من الطالقاني وكمره اى ليكونا في ممثّليه في مسعاه نحو الوحدة الإسلاميّة، وكذلك كانا على رأس الوفد الإيرانيّ في مؤتمر العالم الإسلاميّ الذي عُقد في القدس في كانون الثاني/ يناير، عام 1960[1]. ومن ثمّ استطاع القمي أن يضطلع بقضايا جماعة التقريب سرًّا. كما إنّ جماعة التقريب، بدورها، أتقنت لعبة التعاون نفسها، وبالتالي، ما كانت تذكر اسم البروجردي إلّا نادرًا في بعض المناسبات العابرة[2]. ولم تَؤُل وفاة

= من بين المعزّين الحاضرين في جنازة البروجردي.

(1) انظر: هيئت علمى مدعوين ايران، ندايي از سرزمين بيت المقدّس، ص39 فصاعدًا. وضمّ الوفد كذلك كلًّا من مصطفى كاشفي خوانساري، ومحمّد عليّ صدرائي أشكوري، وجلال الدين رثيفاني، وجلال الدين مجد پور، انظر: المصدر نفسه، ص107ـ108. وانظر كذلك:

Schulze, **Internationalismus**, p.149f.

(2) انظر: **رسالة الإسلام**، ج8، 1956، ص105 إلى 107 (ثمّ مقال عن اجتماع البروجردي بالملك سعود إثر زيارة الأخير إلى إيران). ويمكن أن يرى إلى المقال المقتضب، لكن الحادّ اللهجة، في مجلّة **رسالة الإسلام**، ج7، 1955، ص89ـ90، حيث اعتُبر البهائيّون طائفةً مارقةً على الإسلام، على أنّه يجسّد موافقة البروجردي على الإطاحة بالبهائيّين في خمسينات القرن الماضي، وللمزيد، انظر:

Mottahedeh, **The Mantle of the Prophet**, 238f.; Moin, **Khomeini**, p.66f.

وللمزيد عن الوفد الذي زار جماعة التقريب برئاسة خليل كمره اى، انظر: هيئت علمى مدعوّين ايران، **ندايي از سرزمين بيت المقدّس**، ص143.

البروجردي عام 1961 إلى حوار جدّيّ بين العلماء الشيعة على اختيار خليفة للبروجردي فحسب[1]؛ بل وغيّبت وفاته تلك آخرَ عَلَم شيعيّ جامع عن جماعة التقريب.

***

وبلحاظ عدد المقالات المنشورة في «رسالة الإسلام» نستطيع القول إنّ جماعة التقريب قد أشعلت فتيل أكثر حراك حيّ في صفوف الشيعة، حراك ضمّ فقهاء إصلاحيّين من مدرّسي العتبات العراقيّة. وآنًا فآنًا أضحت النجف محطّ اهتمام الجماعة، حتّى إنّهم لم يغفلوا عن أصوات بعض العلماء المشكّكين، وكانوا يقتبسون بعضًا من أقوالهم في ثنايا المجلّة[2].

وقف محمّد حسين آل كاشف الغطاء، منذ سنوات جماعة التقريب الأولى، في قلب نشطاء التقريب في العراق، وقد كان آل كاشف الغطاء لصيقًا بجماعة التقريب كعضو مراسل، وما برح على هذه الحال حتّى وفاته[3]. وقد نال الرجل شرفَ أن يكون أوّل كاتب شيعيّ ينشر مقالات له في «رسالة الإسلام»، مستفيدًا من ذلك ليوضح أحد أهمّ مباني عقيدة التقريب، ألا وهي التمييز الحادّ بين الطائفتين الإماميّة والزيديّة اللتين تعدّان من طوائف المسلمين، وبين الشيعة الغلاة، قائلًا إنّه تتبّع كثيرًا ممّا يكتبه

---

(1) وللمزيد عن هذا النقاش، انظر:

Lambton, «**Reconsideration**», passim.

(2) انظر: النقاش الذي أوردناه في هذا الكتاب، ص226، الذي دار بين عبد الحسين الرشتي ومدير تحرير **رسالة الإسلام**؛ للمزيد عن النجف، انظر: **رسالة الإسلام**، ج2، 1950، ص329ـ330 (عن مرتضى آل ياسين)، وانظر كذلك: ج3، 1951، ص103 إلى 105 (حيث ورد رسالة من محمّد كاظم الكفائي قدّم فيها صورةً مجملة عن الحياة الفكريّة في النجف).

(3) انظر: التعزية به في: **رسالة الإسلام**، ج6، 1954، ص333؛ انظر، كذلك: **العرفان**، ج41، العدد 10، آب/ أغسطس، 1954، ص1209 إلى 1211؛ ج42، العدد 1، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1955، ص113 إلى 115؛ ج42، العددان 5ـ6، آذار/ مارس ـ نيسان/ أبريل، 1955، ص694 إلى 702.

الكاتبون عن الشيعة فوجده مأخوذًا عن ابن خلدون الذي كان يكتب وهو في أفريقيا وأقصى المغرب عن الشيعة في العراق وأقصى المشرق، أو عن أحمد بن عبد ربّه الأندلسي، أو المستشرقين، وحينئذ يظنّون أنّهم أتوا بفصل الخطاب، واعتمدوا على المصدر الوثيق، فدعاهم إلى الرجوع إلى كتابات الشيعة أنفسهم لا إلى الغلاة، وبالتالي أن لا يبنوا أحكامًا مسبقةً عن الشيعة والتشيّع[1].

وفي مقال آخر، كتب آل كاشف الغطاء عن رؤيته لمستقبل التقريب، معتبرًا أنّ أعظم فرق جوهريّ، بل لعلّه الفرق الوحيد بين الطائفتين، السنّة والشيعة، هو قضيّة الإمامة، مضيفًا أنّه إذا تجرّدنا من الهوى والهوس والعصبيّات ستزول أسباب العداء والتضارب بين طوائف المسلمين كلّها، مهما اتّسعت شقّة الخلاف بينهم في كثير من المسائل، بروح من الأخوّة والتسامح. واللافت، ها هنا، هو معالجته لمسألة المسّ بكرامة الخلفاء والطعن بهم، وهي عادة يمارسها عدد قليل من الشيعة، فقال محمّد حسين: أمّا أوّلًا فليس هذا ـ أي المسّ بكرامة الخلفاء والطعن بهم ـ من رأي جميع الشيعة، وثانيًا إنّ هذا على فرضه لا يكون موجبًا للكفر والخروج عن الإسلام، وثالثًا قد لا يدخل هذا في المعصية أيضًا، ولا يوجب فسقًا إن كان ناشئًا عن اجتهاد واعتقاد. وخلص محمّد حسين في المقال إلى دعوة العلماء المسلمين إلى دعم نشاطات جماعة التقريب[2].

---

(1) انظر: **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص22 إلى 25؛ أعيد نشر هذا المقال في: محمّد محمّد المدني، **دعوة التقريب**، ص73 إلى 76. للمزيد عن ابن خلدون (توفّي عام 1406) انظر: **مقدّمة ابن خلدون**، وانظر الترجمة الإنكليزيّة:

Muqaddima, English translation by F. Rosenthal, New York, 1958, I, p.385ff.

وللمزيد عن ابن عبد ربّه (توفّي عام 940)، انظر:

C. Brockelmann, **EI2,** III, 676f.

(2) انظر: **رسالة الإسلام**، ج1، 1950، ص268 إلى 273؛ أعيد طبع هذا المقال في عبد الله =

ويتّضح مدى الاحترام الذي حظي به هذا العالم في صفوف جماعة التقريب من خلال قراءة ما كتبه القيّمون على «رسالة الإسلام» في الذكرى الخمسين على وفاة محمّد عبده، إذ اعتبرت «رسالة الإسلام» أنّه كان لمحمّد عبده تلاميذ نجباء، وفي مقدّمتهم أساطين التقريب، وهم: المراغي وعبد الرزّاق وسليم وكاشف الغطاء، معتبرةً محمّد حسين آل كاشف الغطاء من هؤلاء[1].

لم يكن محمّد حسين آل كاشف الغطاء العراقيّ الشيعيّ الوحيد الذي كتب في ثنايا «رسالة الإسلام». إذ انضمّ علماء آخرون إليها، مثل عبد الحليم آل كاشف الغطاء، وهو ابن محمّد حسين[2]، والفقيه والقاضي توفيق الفكيكي[3]، والمؤرّخ عبد الرزّاق

= العلايلي، **مسألة التقريب**، ص20 إلى 25؛ انظر كذلك، مقالة نزار الزين في: **العرفان**، ج42، العدد 2، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1954، ص235ـ236؛ قد حاول محمّد الحسين آل كاشف الغطاء، في معرض حديثه عن المسّ بكرامة الخلفاء أو الطعن بهم، أن يقلّل من شأن هذه العادة التي درجت عبر التاريخ لا سيّما في زمن الصفويّين، للمزيد، انظر:

J. Calmard, «**Shi'i Rituals and Power II, The Consolidation of Safavid Shi'ism, Folklore and Popular Religion**», in, Charles Melville (ed.), **Safavid Persia...**, London, New York, 1996, p. 139-190.

(1) انظر: **رسالة الإسلام**، المجّد 7، 1955، ص325ـ326؛ انظر كذلك ثناء جماعة التقريب على **رسالة الإسلام**، في: **رسالة الإسلام**، ج12، 1960، ص400.

(2) ولد عبد الحليم آل كاشف الغطاء عام 1915، وللمزيد عنه، انظر: كوركيس عوّاد، **معجم المؤلّفين العراقيّين**، ج2، ص234؛ محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر والأدب في النجف**، ج3، ص1044؛ محمّد الحسين آل كاشف الغطاء، **أصل الشيعة وأصولها**، ص4 (حيث ثمّة رسالة أبرقها عبد الحليم آل كاشف الغطاء إلى مرتضى الرضوي).

(3) للمزيد عن الفكيكي (1903ـ1969)، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج2، ص92؛ كوركيس عوّاد، **معجم المؤلّفين العراقيّين**، ج1، ص218ـ219؛ يوسف أسعد داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج3، ص980 إلى 982؛ آغا بزرگ الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**، ج1، ص271 إلى 273؛ انظر، كذلك: جعفر الخليلي، **هكذا عرفتهم**، ج3، ص43 إلى 70؛ عبد الله الجبوري، **توفيق الفكيكي، دراسات ونصوص**، بغداد، 1971. وكان للفكيكي مشاركة في المناقشات الإسلاميّة-الإسلاميّة، فقد كتب كتابًا عن الزواج الموقّت عند الشيعة ردّ فيه على ردود كلّ من موسى جار الله ومحمّد ثابت المعادية للتشيّع، والكتاب بعنوان **المتعة** =

الحسني[1]، والعالم محمّد صادق الصدر[2]، ورئيس المجمع العلميّ العراقيّ محمّد رضا الشبيبي[3]. هذا وكتب كلّ من الفقيهين هبة الدين الشهرستاني وأبي القاسم الخوئي، مقالًا واحدًا فحسب في «رسالة الإسلام»، وبذلك تعرّف قرّاء المجلّة إليهما[4].

= **وأثرها في الإصلاح الاجتماعيّ**، للمزيد عن الكتاب، انظر: آغا بزرگ الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج19، ص64، وانظر كذلك: **العرفان**، ج27، العدد 6، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1937، ص577. وانظر، كذلك:

Karl-Heinrich Göbel, **Moderne schiitische Politik und Staatsidee nach Taufiq al-Fukaikī**, p.12–63.

(1) للمزيد عنه، انظر: هذا الكتاب، ص158.

(2) انظر: هذا الكتاب، ص267. وانظر كذلك تقديمه لكتاب توفيق أبو علم، **أهل البيت**، ج1، ص13 إلى 31.

(3) انظر: هذا الكتاب، ص245.

(4) انظر: الخوئي، **رسالة الإسلام**، ج10، 1958، ص186 إلى 189؛ مقالة الشهرستاني، **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص250 إلى 253. أمّا أبو القاسم الخوئي فهو عالم من أصول إيرانيّة استقرّ في النجف طالبًا الدراسة قبل الحرب العالميّة الأولى، وبقي فيها حتّى وفاته. وبُعيد وفاة محسن الحكيم، عام 1970، أصبح الخوئي من أبرز ما نظر: الشيعة وذاع صيته حتّى خارج حدود العراق. للمزيد عنه، انظر:

A.A. Sachedina, «**Al-Khū'ī and the Twelver Shī'ites**», in *Al-Sayyid Abū al-Qāsim al-Mūsawī al-Khū'ī, The Prolegomena to the Qur'an*. Translated with an Introduction by A.A. Sachedina, New York, Oxford, 1998, p.22-23;

وثَمّ سيرة ذاتيّة للخوئي في كتابه **معجم رجال الحديث**، ج22، النجف، 1981، ص17 إلى 21؛ قد كتب حفيده يوسف الخوئي عن حياة الخوئيّ الجدّ في:

Yūsuf al-Khoei, «**Abū 'l-Qāsim al-Ḫū'ī**», *OM*, N.S. **18** (= 79), 1999, p.491–500;

انظر كذلك: آغا بزرگ الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**، ج1، ص71-72؛ كوركيس عوّاد، **معجم المؤلّفين العراقيّين**، ج1، ص64؛ محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر**، ج1، ص532-533؛ محمّد شريف رازي، **گنجينه اى دانشمندان**، ج2، ص3 إلى 9؛ ج7، ص273-274. وانظر كذلك التعزية به في: **مشكاة**، العدد 35، صيف 1371هـ.ش، ص210 إلى 215؛ العرفان، ج76، العدد 7، أيلول/ سبتمبر، 1992، ص123 إلى 126؛ ج76، العدد 8، تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1992، ص63 إلى 66. وانظر: =

والعالم الشيعيّ الأخير الذي سنأتي على ذكره، ها هنا، هو محمّد بن محمّد مهدي الخالصي[1]، وهو، بجدّ، شخصيّة تراجيديّة، ليس على صعيد الحوارات والنقاشات بين المسلمين العراقيّين فحسب، فقد أخذ يدعم الحوار بين الطوائف المختلفة مظهرًا حداثةً في صفوف الشيعة، وكذا حاول أن يقضي على بعض التقاليد التي كانت متّبعةً عند الشيعة آنذاك، علمًا أنّ بعضها لم يكن محلّ إجماع حتّى بين فقهاء الشيعة أنفسهم (على غرار الشهادة الثالثة في الأذان)، لكنّه ما برح أن أخفق في كلّ صعيد، ولم يلقَ تشجيعًا مذ أواخر أربعينات القرن الماضي[2].

وكان المجادلون السنّة أشدّ نقدًا وعداوةً للخالصي من الفقهاء الشيعة أنفسهم، ويعدّ محمود الملّاح من أبرز هؤلاء، إذ لم يدّخر نقدًا إلّا وكاله للخالصي، بل كان يذكره كلّ حين في مختلف كتاباته وينقد لاذع[3]. ولكنّ إخوان الخالصي الشيعة لم يدافعوا عنه في هذا المعترك؛ بل كتب بعضهم عنه ـ في قبالة الحداثة التي كان يبديها ـ بأسلوب مشابه لأسلوب محمود الملّاح[4].

= Ch. Mallat, **The Independent**, 10/08/1992;

وانظر كذلك: عليّ البهادلي، **ومضة من حياة الإمام الخوئي**، بيروت، 1992\1413. وانظر: **رسالة الإسلام**، ج10، 1958، ص215 (ثمّ مراجعة لكتاب: **البيان في تفسير القرآن** للخوئي. وللمزيد عن الشهرستاني، انظر: هذا الكتاب، ص71.

(1) للمزيد عن الخالصي (1890ـ1963)، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج7، ص86؛ انظر: يوسف أسعد داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج3، ص235 إلى 239؛ خان بابا مشار، **مؤلّفين متن چاپى فارسي وعربي**، ج5، ص449 إلى 453؛ للمزيد عن بداياته الأولى، انظر:
Luizard, «**Shaykh Muḥammad al-Khāliṣī**», passim.

(2) للمزيد، انظر:
Ende, «**Erfolg und Scheitern**», passim; Haim, «**Šī'ite Clerics and Politics**», p.168; cf. also Said Amir Arjomand, «**Ideological Revolution in Shi'ism**», p.187ff.

(3) فقد كتب الملّاح يومًا بأنّ الخالصي يغيّر اجتهاده عندما يقطع الطريق من رصيف إلى آخر، للمزيد، انظر: محمود الملّاح، **الآراء الصريحة**، ص102.

(4) ثَمّ شواهد على ذلك في:
Ende, «**Erfolg und Scheitern**», p.126.

وامتدّت نشاطات الخالصي إلى خارج حدود العراق. وقد كتب الخالصي في السطر الأوّل من الجزء الأوّل من كتاب «إحياء الشريعة في مذهب الشيعة» أنّه حريص على الوحدة الإسلاميّة، وقد كتب كتبًا عدّة تعالج موضوعة الوحدة[1]. زد على ذلك أنّه دائم النقد للكتابات المعادية للشيعة التي بدأت تظهر على صفحات مجلّة الأزهر بعيد تولّي محبّ الدين الخطيب رئاسة تحريرها. ولكنّ الخالصي بقي في صراعه مع محبّ الدين الخطيب وأمثاله المحاربَ الأوحد؛ إذ لم يساعده العلماء الشيعة الآخرون في مواجهته هذه[2].

ويبدو أنّ علاقة بين الخالصي وجماعة التقريب نشأت على إثر بقاء الخالصي في القاهرة في خريف عام 1954، وقد أتينا، من قبل، على ذكر هذه الزيارة إبّان الحديث عن جماعة الإخوان المسلمين في العراق ومصر[3].

عندما مكث الخالصي في القاهرة زار عبد المجيد سليم وهو على فراش الموت. وقد كتب حينها مقالًا يتيمًا إلى «رسالة الإسلام» نُشر في السنة ذاتها. وقد كان مقالًا مسهبًا، بعض الشيء، تناول فيه الخالصي الطوائف الإسلاميّة في العراق والصراعات الدائرة بينها، كما تحدّث عن

---

(1) انظر: محمّد مهدي الخالصي، **إحياء الشريعة في مذهب الشيعة**، ج1، ص8؛ انظر: للكاتب نفسه: **الوحدة الإسلاميّة أزهار وأوراد**، بغداد، 1950ـ1951. انظر: **العرفان**، ج38، العدد 4، آذار/ مارس، 1951، ص458ـ459؛ **التوحيد والوحدة**، بغداد، 1954. انظر: **العرفان**، ج42، العددان 5ـ6، آذار/ مارس ـ نيسان/ أبريل، 1955، ص788.

(2) وفي هذا السياق نشير إلى رسالة العتاب التي أبرقها الخالصي إلى أحمد عارف الزين والتي نُشرت في العرفان، ج41، العدد 4، شباط/ فبراير، 1954، ص450 إلى 452، إذ بسط فيها الخالصي لسكوت الأخير على اتّهامات محبّ الدين الخطيب. وللمزيد انظر: هذا الكتاب، ص436.

(3) للمزيد انظر: محمّد مهدي الخالصي، **التوحيد والوحدة**، ص6؛ انظر: هذا الكتاب، ص283.

دوره وعن دور أبيه[1] في حربهم ضدّ الاستعمار الإنكليزيّ. وقد حذّر الخالصي الابن في نهاية المقال من أولئك الذين يحيكون الدسائس لشرذمة الأمّة، مضيفًا أنّ هذه الدسائس ستحبط بالوحدة الإسلاميّة بين مختلف المسلمين. كما إنّه أشار إلى ما فعله كلّ من محبّ الدين الخطيب ومحمود الملّاح، من دون أن يسمّيهما بالاسم[2].

ومن ثمّ افترق كلّ من الخالصي وجماعة التقريب، فلم يعد للخالصي مقالات في ثنايا المجلّة، أمّا ردوده الأخرى على موضوع التقريب، التي أخذت في الانحسار آنًا فآنًا، فقد بدأت، آنذاك، تلوّح باعتزال الخالصي لهذا المعترك بعد أن انخفض عدد داعميه إثر تحامل الجميع، من مختلف الأطراف، عليه[3].

وقد اعترف الخالصي في وصيّته الدينيّة الفلسفيّة أنّه كان من الصعب

---

(1) للمزيد عن محمّد مهدي بن محمّد حسين الخالصي (1861ـ1925)، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج7، ص115؛ انظر كذلك: كوركيس عزّاد، **معجم المؤلّفين العراقيّين**، ج3، ص250؛ انظر: يوسف أسعد داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج3، ص357ـ358. وانظر كذلك: محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر والأدب في النجف**، ج2، ص475 و276؛ انظر: واعظ الخياباني، **كتاب علماى معاصرين**، ص134 إلى 136؛ انظر كذلك:

Luizard, **La formation de l'Irak contemporain**, p.516 (there 1855-1926); cf. Wiley, **The Islamic Movement of Iraqi Shi'as**, 19, and Nakash, **The Shi'is of Iraq**, p.75ff.

(2) انظر: **رسالة الإسلام**، ج4، 1954، ص51 إلى 60. ويذكر أنّ الخالصي كان العالم الوحيد الذي تلقّبه **رسالة الإسلام** بآية الله، ربّما من باب الصدفة المحضة؛ للمزيد عن الردود حول العلاقات السنّيّة الشيعيّة العراقيّة التي كانت قد نشرت في رسالة الإسلام، انظر: **رسالة الإسلام**، ج4، 1952، ص220؛ للمزيد عن النقد الذي طال محبّ الدين الخطيب **ومجلّة الأزهر**، انظر: هذا الكتاب، ص307.

(3) انظر مقدّمة عبد الرسول الخطيب للجزء الثاني من كتاب **إحياء الشريعة** للخالصي الذي أورد فيها الردود السلبيّة الأبرز التي كيلت على الجزء الأوّل من الكتاب، انظر: **إحياء الشريعة**، ج2، ص (أ) إلى (ت). وانظر، كذلك:

Ende, «**Erfolg und Scheitern**», p.124f.

جدًّا التقريب الطائفيّ بين المسلمين، وقد أسف لأنّه كرّس حياته لهذه القضيّة، لكنّ الخلافات ما لبثت أن زادت حدّةً وضراوةً. أمّا حكمه الجبريّ فتمثّل باعتباره أنّ عددًا من الإصلاحيّين من أمثاله قد أخفقوا في إعادة الشريعة، وبالتالي الوحدة، إلى حالتها الأولى، وعليه لم يعد ممكنًا البتّة منع الإلغاء التامّ للقوانين الفقهيّة[1].

***

أورد محمود شلتوت في مقال كتبه في بداية ستّينات القرن الماضي بعنوان «مقدّمة قصّة التقريب»[2] أسماء علماء شيعة ثلاثة من العراق وإيران ولبنان، ذاكرًا أنّهم وهبوا أنفسهم لدعوة التقريب؛ ولم يكن الاسم الثالث الذي أورده غير عبد الحسين شرف الدين، صاحب «المراجعات»[3]، فقد بنى شرف الدين علاقته مع جماعة التقريب منذ تأسيسها، وقد حافظ على هذه العلاقة حتّى وفاته في شهر كانون الأوّل/ ديسمبر، من العام 1957.

ففي آذار، مارس، من العام 1948، أي عقب الاجتماع الأوّل لجماعة التقريب نشر شرف الدين مقالًا في مجلّة المعهد اللبنانيّة[4]، أثنى فيه على الجهود الوحدويّة بين المسلمين. وأمّا التشاؤم الذي أبداه في نهاية هذا المقال بأنّ محمّد تقي القمي وجماعة التقريب سيقعان ضحيّة فتنة ما بسبب

(1) **وصيّتنامه ى علامه الخالصي**، ص35 إلى 45؛ أظهر إعلان وفاة الخالصي في العرفان أنّه كم كان وحيدًا في العالم الإسلاميّ في أيّامه الأخيرة، إذ لم يتجاوز إعلان وفاته السطر الواحد، انظر: العرفان، ج51، العدد 6، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1963، ص648.

(2) انظر: **رسالة الإسلام**، ج14، 1964، ص194 إلى 202.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص199؛ أمّا العالمين الآخرين فهما آغا حسين البروجردي ومحمّد الحسين آل كاشف الغطاء.

(4) أعيد طبع هذا المقال في: عبّاس عليّ، **الإمام شرف الدين: حزمة ضوء على طريق الفكر الإمامي**، ص163 إلى 168.

تلك الجدالات، فقد حدا بالقمي إلى تفعيل حراكه أكثر فأكثر كيما يهدّئ من روع معارضيه. وقد شكر القمي شرفَ الدين ودعمه في العدد التالي من مجلّة المعهد، علمًا أنّه لم يكن على تواصل معه من قبل. وقد أشار القمي إلى أنّ معارضي التقريب في ذاك الحين لم يكونوا غير فئة قليلة ليست من الفعّاليّة بمكان، وأنّ أحدًا لم يطّلع على فضائهم. فما كان من داع لتهاب جماعة التقريب أمورًا كهذه، ذلك أنّ صداها كان يصل إلى علماء وإصلاحيّين عظام[1].

لم تُختطّ مقالات عبد الحسين شرف الدين في «رسالة الإسلام» كحوارات تقريبيّة محضة، ولم تدافع عن التقريب في وجه النقد الجدليّ الدائم الذي كان يكال إليه على الدوام، والذي استمرّ دون هوادة على الرغم من أنّ القمي كان يتمنّى ويعوّل على غير ذلك. حتّى إنّ جماعة التقريب لم تعر كثير اهتمام لدور شرف الدين في تاريخ التقريب بلحاظ «المراجعات» التي كتبها كما تقدّم؛ إذ أدركت الجماعة أنّ أصل هذا الكتاب يثير الجدل والخلاف، وكذا كان يُطعن في مصداقيّته. وأضحى شرف الدين نفسه في مرمى انتقادات شائكة تكتب بأقلام سُنّيّة كلّ حين[2]. وقد حصر كتاباته في المباحث الكلاميّة، فبسط في هذه المقالات للصلوات الخمس ووقف عند

(1) للمزيد عن ردّ القمي، انظر: المصدر نفسه، ص168 إلى 171. وقد كان القمي في معظم مقالاته في **رسالة الإسلام** يتّبع أسلوب التقليل من شأن حجج مناوئيه، وكذا كان يعيد تحليلها بأسلوب يقوّي موقعيّة جماعة التقريب، انظر: **رسالة الإسلام**، ج6، 1954، ص366-367p ج8، 1956، ص41-42؛ ج11، 1959، ص355-356.

(2) انظر: على سبيل المثال، مقالة أحمد محمّد شاكر، في: **مجلّة الأزهر**، ج25، العدد 5، كانون الثاني/ يناير، 1954، ص551-552، إذ أورد نقدًا لأشخاص من بينهم عبد الحسين شرف الدين لكتابه عن أبي هريرة حيث شكّك الأخير في الأحاديث التي رواها أبو هريرة. وانظر، كذلك:

W. Ende, **Arabische Nation**, p.94-96.

دقائقها[1]. لكنّه مع ذلك كان يراقب، وعن كثب، تطوّر النقاشات التقريبيّة، وكان يكتب عن هذا المبحث من وقت إلى آخر[2].

وقد دعا شرف الدين، قبيل وفاته وللمرّة الأخيرة، إلى النفاذ إلى تقريب بين الطوائف الإسلاميّة، وذلك بمناسبة نشر «المختصر النافع في فقه الإماميّة» للمحقّق الحلّي، الذي نُشر بالتعاون بين وزارة الأوقاف المصريّة وجماعة التقريب. وقد أبرق إلى كلٍّ من الباقوري والقمي شاكرًا لهما نشر هذا الكتاب، ولاسيّما تقديمهما له. حتّى إنّه أعرب للباقوري عن تطلّع الشيعة إلى وزارة الأوقاف كي تضمّ الإماميّة والزيديّة إلى المدارس الفقهيّة السنّية الأربع[3]. ويظهر الكتاب الذي أبرقه محمّد محمّد المدني في خريف عام 1959 إلى صدر الدين شرف الدين نجل عبد الحسين المكانة الرفيعة التي حظي بها شرف الدين ضمن جماعة التقريب، وقد كان صدر الدين من كتّاب مجلّة «رسالة الإسلام»[4]. أخبر المدني صدر الدين في هذا

(1) انظر: **رسالة الإسلام**، ج5، 1953، ص264 إلى 274؛ ج7، 1955، ص148 إلى 157؛ ج8، 1956، ص139 إلى 142؛ انظر كذلك: إسهامات مماثلة له في: **العرفان**، ج36، الأعداد 6 إلى 8، تمّوز/ يوليو إلى آب/ أغسطس، 1949، ص564 إلى 571، و677 إلى 684، و789 إلى 795.

(2) فعلى سبيل المثال تطرّق شرف الدين إلى هذا المبحث في تقديمه لكتاب **الإسلام بين السنّة والشيعة** [لهاشم الدفتر] المدني و[محمّد عليّ] الزعبي، ج2، ص114 إلى 118.

(3) نُشر في مجلّة **رسالة الإسلام**، ج10، 1958، ص109ـ110، مقطعًا من كتاب شرف الدين إلى القمي في التعزية التي كتبتها المجلّة بمناسبة وفاته. ونشر كتاب شرف الدين إلى الباقوري في: **العرفان**، ج45، العدد 4، كانون الثاني/ يناير، 1958، ص391، (وقد نُشر ردّ الباقوري في: المصدر نفسه، ص392). وانظر، كذلك: هادي فضل الله، «**الجانب الإصلاحيّ عند السيّد عبد الحسين شرف الدين**»، **الإمام السيّد عبد الحسين شرف الدين**، ص253 إلى 280، لا سيّما ص262.

(4) للمزيد عن صدر الدين (1912ـ1970)، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج3، ص202؛ وانظر، كذلك: محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر والأدب في النجف**، ج2، ص738ـ739؛ كوركيس عوّاد، **معجم المؤلّفين العراقيّين**، ج2، ص140؛ عليّ الخاقاني، **شعراء الغريّ**، ج4، ص372 إلى 375؛ وانظر، كذلك: عبد الحسين شرف الدين، **بغية الراغبين في سلسلة آل شرف الدين**، ج2، ص383 إلى 410؛ وانظر، كذلك: التعزية به في: **العرفان**، =

الكتاب قرار إدخال حياة أبيه وأعماله في مناهج تعليم صفوف الدراسات العليا لنيل شهادة الدكتوراه في تاريخ الفقه في كلّيّة الشريعة، وقد أصبح محمّد المدني في ما بعد وكيلًا لها[1].

وثمّة مفارقة في علاقة عبد الحسين شرف الدين بمحمّد جواد مغنيّة، وهو ثاني أكبر ممثّل للشيعة في جماعة التقريب وقد أتينا على ذكره مرّات عدّة من قبل، إذ لم تخلُ علاقتهما من المشاحنات[2]، لكن بعيدًا عن الأنظار، فما كانا يُظهرا ذلك أمام الملإ[3]. فعندما أنهى مغنيّة دراساته الدينيّة

= ج57، العددان 9ـ10، كانون الثاني/ يناير، حتّى شباط/ فبراير، 1970، ص1420. ولصدر الدين شرف الدين خمس مقالات في **رسالة الإسلام**، تحدّث في إحداها عن عمّار بن ياسر وهو من صحابة الرسول [ص]، انظر: **رسالة الإسلام**، ج6، 1954، ص303 إلى 318، (وقد أعيد طبعها في: محمّد محمّد المدني، **دعوة التقريب**، ص127 إلى 143؛ عبد الكريم بي آزر الشيرازي، **الوحدة الإسلاميّة**، ص118 إلى 135).

(1) للمزيد، انظر: عبّاس عليّ، **الإمام شرف الدين**، ص160ـ161.

(2) للمزيد عن محمّد جواد مغنيّة (1904ـ1979)، انظر: يوسف أسعد داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج4، ص657 إلى 659؛ انظر: محمّد شريف رازي، **گنجينه اى دانشمندان**، ج3، ص272؛ عليّ الخاقاني، **شعراء الغريّ**، ج7، الصف432 إلى 236؛ انظر: هادي فضل الله، **محمّد جواد مغنيّة فكر وإصلاح** (حيث أورد كتب مغنيّة ومنشوراته كلّها)؛ وانظر، كذلك: التعزية به في: **العرفان**، ج68، العددان 1ـ2، كانون الثاني/ يناير، حتّى شباط/ فبراير، 1980، ص117 إلى 120؛ ج68، العددان 3ـ4، آذار/ مارس، حتّى نيسان/ أبريل، 1980، ص220 إلى 232. وانظر، كذلك، السيرة الذاتيّة لمحمّد جواد مغنيّة بقلمه: **تجارب محمّد جواد مغنيّة** (وقد نشر هذا الكتاب عبد الحسين مغنيّة نجل محمّد جواد). ومن بين المراجع: الغربيّة، انظر:

cf. Karl-Heinrich Göbel, **Moderne schiitische Politik und Staatsidee nach Taufiq al-Fukaiki**, p.65-139; Richard, **L'Islam chi'ite**, p.158-162, and Mallat, **Shi'i Thought**, p.16-25.

(3) انظر، تعزية محمّد جواد مغنيّة بشرف الدين التي امتازت بأسلوب حميم لكن ثمّ بين سطورها نقد خفيّ في: **العرفان**، ج45، العدد 8، أيّار/ مايو، 1958، ص738ـ739؛ ج47، العدد 10، تمّوز/ يونيو، 1960، ص938ـ939؛ انظر كذلك:

cf. Karl-Heinrich Göbel, **Moderne schiitische Politik und Staatsidee nach Taufiq al-Fukaikī**, p.83-86.

في النجف عام 1936 عاد، إذ ذاك، إلى جنوب لبنان حيث نشأ وترعرع، ومن ثمّ أصبح قاضيًا في بيروت. ومع مرّ السنوات أضحى مغنيّة كاتبًا خصبًا، متميّزًا بغزارة كتاباته وغناها، حتّى بلحاظ مقارنته مع الكتّاب الشيعة الآخرين في القرن العشرين، جميعًا، من الذين كانوا يكتبون كتابات غزيرة. مضافًا إلى كتب كثيرة كان يكتبها مغنيّة كان، كذلك، ينكبّ على كتابة كثير من المقالات في غير صحيفة ومجلّة في مختلف أرجاء العالم الإسلاميّ، كما إنّه كتب كثيرًا من المقالات التي جُمعت في مختارات أدبيّة[1]. فمنذ البداية أظهر مغنيّة في أعماله اهتمامًا خاصًّا بالعلاقات السنّيّة الشيعيّة، وكذا اهتمّ باحتمالات النهوض بالتقريب بين الطائفتين وبمشاكله[2].

بدأ مغنيّة يواظب على الكتابة في «رسالة الإسلام» منذ بداية عام 1950، وهو العام الثاني من عمر المجلّة. وأضحى، في غضون العقدين التاليين، منكبًّا على العمل على المجلّة باثنين وثلاثين مقالةً، وبقي مخلصًا للمجلّة حتّى عددها الأخير، وذلك عام 1972. وكانت مقالاته هذه مقتضبة شاملة، تتراوح ما بين ثلاث أو أربع وريقات تدعو إلى تقبّل الآخر والوحدة، كما شرح في بعضها فهم الشيعة لأنفسهم. وقد بحث، أكثر ما بحث، في

---

(1) جُمعت بعض هذه المقتطفات، ولا تزال تُجمع، في كتب بمجلّدات عدّة، فترى المقال الواحد قد نشر غير مرّة في ثلاث أو أربع كتب؛ هنا نذكر أعمالًا من قبيل: **مع علماء النجف**، **الشيعة في الميزان** (ضمّ الشيعة والتشيّع ومع الشيعة الشيعة الإماميّة)، **والجوامع والفوارق بين السنّة والشيعة**، **ومقالات** (ضمّ هذا الكتاب من هنا وهناك، ومن هذا وذاك، **وصفحات لوقت الفراغ**، **والفلسفة الإسلاميّة**)؛ كما جمعت مقالاته التي كتبها لرسالة الإسلام في: محمّد محمّد المدني، **دعوة التقريب**؛ عبد الكريم بي آزر الشيرازي، **الوحدة الإسلاميّة**؛ عبد الله العلايلي، **مسألة التقريب**.

(2) انظر، على سبيل المثال: **العرفان**، ج28، العدد 6، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1938، ص577 إلى 579؛ انظر كذلك:

cf. Karl-Heinrich Göbel, **Moderne schiitische Politik und Staatsidee nach Taufiq al-Fukaikī**, p.89-91.

أصول الفقه ومصادره[1]، لكنّه بخلاف معظم كتّاب «رسالة الإسلام» لم يكن يتحاشى النقاش المباشر في المسائل الخلافيّة التي كانت تثير، كلّ حين، الجدال بين الطرفين[2]. وبالطبع لم يستطع أن يسهب في عرض هذه المسائل نظرًا إلى الحجم المقتضب الذي اختاره لمقالاته «لرسالة الإسلام» وقتها، لكن مجرّد معالجته لهذه المسائل، كلّها، جدير بالذكر بلحاظ الاشتغال العامّ «لرسالة الإسلام» وما كان يكتب فيها من مقالات.

وقد اعترف مغنيّة، صراحةً، بأنّ طبيعة هدفه كان دفاعيًّا، إذ يستطيع القرّاء السنّة أن يتعرّفوا من خلال كتاباته على وجهات نظر الشيعة التي لم يكن يُبحث عنها بجدّيّة، أبدًا، من قبل. لكنّه لم يهدف، كما قال، إلى إظهار أنّ الشيعة مصيبون وغيرهم مخطئ، بل كان غرضه التسهيل على القارئ للاطّلاع على ما عند الإماميّة ممّا اتفقوا عليه واختلفوا فيه[3]. وقد اعتبر مغنيّة أنّ التلاقي بين الطائفتين ممكن بلا ريب؛ لأنّ جوهر الدين الذي يؤمن به كلّ مسلم، سنّيًّا كان أم شيعيًّا، هو توحيد الله، ونبوّة محمّد [ص]، والإيمان بالمعاد. وكلّ ما خلا هذه المسائل الثلاث لا يعدّ أصلًا دينيًّا؛ بل يرتبط بالمدارس الفقهيّة المختلفة، وبالتالي، لا يغيّر هذا الأمر من هويّة المسلم، بل يجعل من هذا سنّيًّا ومن ذاك شيعيًّا فحسب.

وقد عدّ مغنيّة مسألة الإمامة الخلافيّة من ضرورات المذهب عند

---

(1) انظر: **رسالة الإسلام**، ج2، 1950، ص278 إلى 289؛ ج3، 1951، ص158 إلى 161؛ ج4، 1952، ص28 إلى 31؛ 366 إلى 370؛ ج7، 1955، ص403 إلى 405؛ ج8، 1956، ص260 إلى 263 ؛ ج9، 1957، ص141 إلى 143؛ ج10، 1958، ص362 إلى 366.

(2) انظر: **رسالة الإسلام**، ج5، 1959، ص164 إلى 166 (حيث بسط لمواضيع من مثل العصمة وما شابهها)؛ ج6، 1954، ص379 إلى 381 (تحدّث فيها عن الغلاة)؛ ج11، 1959، ص261 إلى 265 (عرض فيها يوم عاشوراء)؛ ج14، 1963، ص39 إلى 43 (عالج فيها موضوعة التقيّة)؛ ج14، 1964، ص224 إلى 230 (عن العمل بالحديث وشروطه عن الإماميّة).

(3) انظر: **رسالة الإسلام**، ج5، 1950، ص392 إلى 395 (ويُذكر أنّ عنوان المقال كان مدروسًا، وهو «الخلاف لا يمنع من الإنصاف»).

الشيعة الإماميّة، وقد سبقه كلٌّ من المراغي والزنجاني في ذلك[1]. ولكن سرعان ما علت الجدالات السنّيّة، وأخذت تُهافِت ما قيل؛ إذ كتب محمود الملّاح مقالًا يعكس عنوانه حذاقة الملّاح في اللعب على الكلمات بتهكّم رمى فيه إلى التقليل من شأن مغنيّة بلحاظ أنّه مارس التقيّة عندما أبدى رأيه في مسألة الإمامة[2].

أبدى محمّد جواد مغنيّة اهتمامًا بالغًا، أكثر من أيّ كاتب شيعيّ آخر، في بناء علاقات بين الشيعة والأزهر، وقد كان يُتابع عن كثب تطوّر الجامعة، فكان يبدي آراءه النقديّة، أحيانًا، بعيدًا عن التجريح والإهانة. فعلى سبيل المثال، انضمّ إلى نقاش كتاب «من هنا نبدأ» لشيخ الأزهر خالد محمّد خالد، وقد سانده في موقفه في نقاشه مع شيخ الأزهر عبد الرحمن تاج عام 1954[3]. كما علّق على كثير من المقرّرات والمنشورات التي ينشرها علماء الأزهر والتي كانت تشوّه معتقدات الشيعة وما يؤمنون به[4]. ولكنّ محمّد

(1) انظر: المصدر نفسه، ج3، 1950، ص387 إلى 389؛ ج8، 1956، ص148 إلى 151، ص48 إلى 50؛ انظر كذلك: **العرفان**، ج43، العدد 6، آذار/ مارس، 1956، ص607 إلى 609.

(2) انظر: محمود الملّاح، **الآراء الصريحة**، ص62 إلى 66؛ عن التورية التي عمد إلى استخدامها في العنوان، إذ عنون المقال «أغاني مغنيّة»، وهي تحمل وجهين: إمّا مُغنِيَّة أو مغَنِّية.

(3) انظر: **العرفان**، ج38، العدد 3، شباط/ فبراير، 1951، ص275 إلى 278؛ ج41، العدد 1، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1953، ص32 إلى 39، حيث نشرت قراءة نقديّة لكن إيجابيّة لكتاب **من هنا نبدأ**؛ ج41، العدد 6، نيسان/ أبريل، 1954، ص647 إلى 650، حيث ورد نقاش دار بين خالد محمّد خالد وعبد الرحمن تاج. للمزيد عن خالد محمّد خالد، انظر: **قصّتي مع الحياة**، القاهرة، 1993؛ وانظر :كذلك: مرتضى الرضوي، **مع رجال الفكر**، ص148 إلى 154؛ وانظر: كذلك:

Mohamed Nawar, **Wandel der islamischen Staatsidee von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis heute, dargestellt am Beispiel Ḫālid Muāammad Ḫālid**, Cologne 1983; regarding his partial renunciation of his former views about 30 years later, cf. R. Wielandt, «**Zeitgenössische ägyptische Stimmen zur Säkularisierungsproblematik**», *WI*, **22**, 1982–1984, p.117–133, esp. 129ff.

(4) للمزيد، انظر: **العرفان**، ج40، العدد 3، كانون الثاني/ يناير، 1953، ص283 إلى 286، حيث =

جواد مغنيّة بقي حينها في صمت مطبق حيال جدال محبّ الدين الخطيب، مدير تحرير «مجلّة الأزهر»؛ ولبث على هذه الحال حتّى ستّينات القرن الماضي إبّان إقالة الخطيب من منصبه. وعندما تسلّم محمود شلتوت عمادة الأزهر في نهاية الخمسينات تبدّلت الظروف حينها لصالح الشيعة، وعندها ظهر مغنيّة كداعم مثابر لهذا التطوّر، وبدأ، آنًا فآنًا، بدعم شلتوت وجماعة التقريب في وجه الممانعة السنّيّة التي ظهرت عقب عام 1960[1].

وقد اهتمّ محمّد جواد مغنيّة في كتاباته عن الأزهر، أكثر ما اهتمّ، بإصلاح المناهج الدراسيّة للجامعة، فاعتبر أنّ من الضروريّ إدخال تعليم الفقه الشيعيّ في كلّيّة الشريعة التابعة للجامعة. ولهذا السبب نفسه كتب كثيرًا من الدراسات والمقالات عن الفقه المقارن، معتبرًا أنّ الفقه المقارن يستحقّ من الجميع انكبابًا[2]. وقد صبّ مغنيّة اهتمامه على أمرين اثنين، فحسب؛ إذ دعا العلماء إلى إيلاء مزيد من الاهتمام للأفكار الإصلاحيّة،

= ردّ على كتاب **تاريخ التشريع الإسلاميّ** بقلم: عبد اللطيف السبكي، ومحمّد عليّ السايس، ومحمّد يوسف البربري، بسبب توصيفهم لعقيدة الإمامة عند الشيعة؛ ج41، العدد 4، شباط/ فبراير، 1954، ص447 إلى 450، حيث ردّ على كتاب **المهديّ في الإسلام** لسعد محمّد حسن.

(1) للمزيد، انظر: **العرفان**، ج46، العدد 7، آذار/ مارس، 1959، ص608 إلى 610؛ انظر: **رسالة الإسلام**، ج12، 1960، ص33 إلى 36 (ومن الجدير ذكره بأنّ هذه المقالة هي المقالة اليتيمة التي عَرَضت لهذه المسألة في **رسالة الإسلام**؛ انظر، كذلك: **العرفان**، ج48، العدد 3، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1960، ص294 إلى 296؛ انظر: محمّد جواد مغنيّة، **التجارب**، ص300_301؛ انظر، للكاتب نفسه: **من هنا وهناك**، ص130_131؛ انظر: للكاتب نفسه، أيضًا: **فضائل الإمام عليّ**، ص183_184.

(2) وهنا لا بدّ من الإشارة إلى كتابه **الفقه على المذاهب الخمسة**، بيروت، 1960. وانظر، كذلك: **العرفان**، ج48، العدد 1، أيلول/ سبتمبر، 1960، ص89؛ ترجم هذا الكتاب إلى الفارسيّة بعنوان **فقه تطبيقى مذاهب بنجانه**، طهران، 1984. وانظر، كذلك: قراءة مغنيّة لكتاب في الفقه المقارن بعنوان **الأصول العامّة للفقه المقارن** بقلم محمّد تقي الحكيم، بيروت، الطبعة الأولى عام 1963، والطبعة الثانية عام 1979، في: **العرفان**، ج51، العدد 5، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1963، ص421 إلى 428.

وإلى فتح المدارس الفقهيّة بعضها على بعض، من جهة، كما حمل عليهم تباطؤهم في نقل هذه الأفكار إلى الأزهر. وقد كان لحوزة النجف الشيعيّة نصيب، كذلك، من نقد مغنيّة، عندما كانت تدعو الحاجة إلى ذلك، علمًا أنّ مغنيّة كان على اطّلاع على ما يجري فيها منذ أيّام الدراسة[1].

وعلى الرغم من أنّ مغنيّة كان يكتب «رسالة الإسلام» منذ عام 1950، على حدّ قوله، وكذا كان على تواصل مع محمود شلتوت في الفترة عينها تقريبًا، لم يزر القاهرة والأزهر حتّى تشرين الأوّل/ أكتوبر، من العام 1963، أي قبل وفاة شلتوت بأسابيع قليلة. والتقى بشيخ الأزهر في اليوم الأخير من إقامته في مصر، وقد أثنى مغنيّة على شلتوت التزامه غير المنقطع بمسألة التقريب بين المسلمين، معتبرًا أنّ أفضل مصداق على ذلك هو فتواه عام 1959[2].

وقد أمضى مغنيّة الأيّام التسعة الأوائل من رحلته إلى القاهرة متنكّرًا متجوّلًا بين المساجد، والمكتبات، والجامعات، كيما يتعرّف إلى رأي السنّة المحلّيّين بخصوص التشيّع. وخيّبت آماله بعض الأمور، منها أنّ الأزهر لم يكن كما تخيّل في علوّه وسعته، وقد وجده دون ما تخيّل بكثير، أمّا مشاهداته الأخرى فقد حدت به إلى الدخول في نقاشات حادّة. وقد تعجّب من أنّ بعض الكتّاب من أبناء السنّة يهاجمون الشيعة لأنّهم يزورون

---

(1) انظر، على سبيل المثال: حجاجه مع الراجحي الذي ذكرناه سابقًا في هذا الكتاب، ص261؛ وانظر، كذلك: محمّد جواد مغنيّة، **مع الشيعة الإماميّة**، ص142 إلى 152؛ انظر كذلك: مقاله الموجّه إلى حوزة النجف في: **العرفان**، ج45، العدد 1، تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1957، ص22 إلى 24؛ ج49، العدد 7، آذار/ مارس، 1962، ص622 إلى 624؛ ج51، العدد 2، آب/ أغسطس، 1963، ص135 إلى 137.

(2) للمزيد عن فتوى شلتوت هذه، وعن زيارة مغنيّة إلى مصر، انظر: محمّد جواد مغنيّة، **من هنا وهناك**، ص121 إلى 131؛ انظر، للكاتب نفسه: **التجارب**، ص300ـ301، ص357 إلى 364؛ للمزيد عن موقعيّة القاهرة وأهمّيّتها نسبةً إلى الشيعة، انظر مقاله في: **العرفان**، ج45، العدد 9، تمّوز/ يونيو، 1958، ص891 إلى 893؛ انظر: صالح الورداني، **الشيعة في مصر**، ص125ـ126.

مقامات أهل البيت [ع] ويتبرّكون بها، وأنّهم ينسون أو يتانسون ما يفعله أبناء طائفتهم في المقام المنسوب إلى الإمام الحسين والمقام المنسوب إلى السيّدة زينب، مع العلم بأنّ ما يفعله الشيعة في كربلاء والنجف هو عين ما يفعله السنّة في القاهرة.

وأكثر ما تعجّب له مغنيّة هو جهل الناس هناك بحقيقة التشيّع وكذا تحاملهم عليه. إذ التقى، على سبيل المثال، بشيخ أفريقيّ وصف الشيعة بأنّهم زائغون، فسأله مغنيّة من أين عرف أنّهم زائغون، فما كان منه إلّا أن أجابه بأنّ هذا ما يُقال، لا غير[1]. وكان ذلك الشعرة التي قسمت ظهر البعير، فلم يعد مغنيّة على استعداد للمناقشة، كما فعل مع محمّد أبو زهرة وأحمد أمين، بل أخذ يحاجج كتّابًا من أصحاب هذا الفكر. فكتب مقالًا لاذعًا هاجم فيه الوهّابيّة، معتبرًا أنّهم يشكّلون خطرًا فتّاكًا بفكرهم المعادي للتشيّع، وقد اعترف في كتابات أخرى له أنّه احتكّ في غير مرّة بعلماء وبائعي كتب، وغيرهم، من هذا الطيف الفكريّ وأنّه نجح في إسكاتهم، موضحًا كيف كان يبدو موقفهم، تاليًا، ضعيفًا إزاءه[2].

وقد ظهر من تقرير كتبه مغنيّة عن الجهل الذي لامسه في أثناء إقامته في القاهرة كيف لم يكن لنشاطات جماعة التقريب كما الحوار التقريبيّ أيّ

---

(1) انظر: محمّد جواد مغنيّة، **من هنا وهناك**، ص124.

(2) للمزيد، انظر: المصدر نفسه، ص64 فصاعدًا (وقد اختير عنوان تهكّميّ لهذا المقال، وهو «**مع الأردية الفضفاضة**»)؛ انظر: المصدر نفسه، ص123 إلى 127 (مقال بعنوان «**في القاهرة**»)؛ وانظر، كذلك: **الشيعة في الميزان**، ص257 (تناول هذا المقال شيخًا أزهريًّا متذمّرًا في صور)؛ انظر: **التجارب**، ص219 و220 و360 وص362؛ انظر: **هذه هي الوهّابيّة**، ص18ـ19، وثمّ ترجمة فارسيّة لهذا الكتاب بعنوان **اين است عين وهّابيّت**، وقد طبعت الطبعة الثانية من هذا الكتاب في طهران عقب أحداث الحجّ عام 1987؛ وانظر، كذلك: **التجارب**، ص367 إلى 376؛ انظر:

Karl-Heinrich Göbel, **Moderne schiitische Politik und Staatsidee nach Taufiq al-Fukaikī**, p.91-94.

تأثير على العلماء والمفكّرين هناك، ولو لم يعمد مغنيّة إلى إظهار ذلك. وعقب مرور أربع سنوات على فتوى شلتوت، حتّى في أيّام الشيخ الأخيرة، لم تظهر روح تقريب أو مصالحة بين السنّة والشيعة، حتّى في الأزهر نفسه. هذا، ولم يكتب مغنيّة مزيدًا عن جماعة التقريب.

***

وفي الختام، مضافًا إلى العلماء المناصرين للتقريب الذين أتينا على ذكرهم أعلاه، لا بدّ من ذكر عالمين شيعيّين لبنانيّين سكنا سوريا، وهما: محسن الأمين، وهو أحد أبرز الرموز الشيعيّة التي سكنت بلاد الشام، وأحمد عارف الزين مؤسّس مجلّة «العرفان»، فيجب التوقّف عندهما؛ إذ امتنعا عن تأييد جماعة التقريب أمام الملإ. ففي الواقع، لم يسارع محسن الأمين إلى الانضمام إلى جماعة التقريب فور تأسيسها، حتّى إنّه لم يبد أيّ استعداد للتعاون معها.

وعندها رأى محبّ الدين الخطيب أنّ هذا التكتّم حيال جماعة التقريب معارضة خفيّة، وسارع إلى كبّ الزيت على النار. فعندما قدّم لكتاب «مؤتمر النجف» عام 1943 لعبد الله السويدي لطبعة عامي 1947ـ 1948، كتب أنّه تناهى إلى مسمعه أنّ محسن الأمين أنكر هذا التقريب أشدّ إنكار، وأنّ ثلّة قليلة من العلماء الشيعة الموثوق بهم قد انضموّا إلى جماعة التقريب[1]. وهذه الردود هي التي حدت بعبد الحسين شرف الدين إلى أن يكتب المقال الذي أتينا على ذكره سابقًا، وقد اختطّ فيه آمال جماعة التقريب وما تصبو إليه بأسلوب تشاؤميّ. ولهذا يجب أن لا نستبعد أن يكون المقصود من النكتة التي أشار إليها في ردٍّ له قائلًا «إنّهم لم يعتادوا الردّ على مثل هذا الهراء»[2] هو محسن الأمين نفسه.

---

(1) انظر: عبد الله السويدي، **مؤتمر النجف**، المقدّمة في ص57؛ وانظر، كذلك:

W. Ende, **Arabische Nation**, p.118.

(2) عبّاس عليّ، **الإمام شرف الدين**، ص165.

وعلى المقلب الآخر، اعتبر بعض الكتّاب، ممّن اصطفّوا مع حركة التقريب، محسنَ الأمين في عداد الإصلاحيّين الذين أشعلوا، بجهودهم، جذوة التقريب بين الطوائف. ساوى محمّد عليّ الزعبي، على سبيل المثال، محسن الأمين بشخصيّات مثل جمال الدين الأفغاني، وجمال الدين القاسمي، ومحمّد حسين آل كاشف الغطاء[1]. علمًا أنّ جماعة التقريب نفسها لم ترَ عدواةً في تكتّم محسن الأمين حيالها. فقد كتب عبد المجيد سليم في كتاب أبرقه إلى آية الله البروجردي عام 1952 أنّه سمع مؤخّرًا بنبإ وفاة محسن الأمين، فأسف لهذا النبإ لمّا بلغه، ومن ثمّ بعث بخالص عزائه إلى الشيعة الإماميّة[2].

أمّا بلحاظ أحمد عارف الزين، فيمكننا القول إنّ تحفّظه نجم عن شعور شخصيّ لديه بأنّه لم يُحترم ولم يُعامل كما يجب، وأنّه استُخدم كأداة للإعلان عن جماعة التقريب. وعقب تأسيس الجماعة بسنوات عدّة أخذ محمّد تقي القمي يكتب في مجلّة «العرفان»، ليعرّف العالم الإسلاميّ إلى الجماعة وإلى أنشطتها[3]. ولدى تأسيس نشرة الجماعة الداخليّة، وهي «رسالة الإسلام»، اعتبر أنّ التعاون غير لازم، لعلّه بسبب المنافسة. زد على

(1) انظر: محمّد عليّ الزعبي، **لا سنّة ولا شيعة**، ص199؛ انظر: محمّد محمّد المدني ومحمّد عليّ الزعبي، **الإسلام بين السنّة والشيعة**، ج1، ص97 و131؛ ج2، ص5؛ للمزيد، انظر: محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، ج10، ص411 و432ـ433؛ للمزيد عن علاقة جمال الدين القاسمي بالشيعة، انظر:

Commins, **Islamic Reform**, p.84f.

(2) **رسالة الإسلام**، ج4، 1952، ص219ـ220.

(3) للمزيد، انظر: العرفان، ج33، العدد 8، حزيران/ يونيو، 1947، ص969ـ970؛ ج37، العدد 6، حزيران/ يونيو، 1950، ص708؛ ج38، العدد 5، نيسان/ أبريل، 1951، ص511. وانظر كذلك: لسليمان الظاهر في: العرفان، ج33، العدد 10، أيلول/ سبتمبر، 1947، ص1102ـ1103؛ للمزيد عن ملاحظات محرّري العرفان على جماعة التقريب ومجلّتها، انظر: العرفان، ج33، العدد 8، تمّوز/ يوليو، 1947، ص952؛ ج36، العدد 4، نيسان/ أبريل، 1949، ص435؛ ج38، العدد 1، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1950، ص94ـ95.

ذلك أنّ مجلّة «العرفان» قد وصفت محبّ الدين الخطيب بأنّه صديق قديم وكاتب رائع في العدد الصادر في شهر كانون الأوّل/ ديسمبر، من العام 1952[1]، علمًا أنّ الخطيب قد كان يهاجم جماعة التقريب في مطاوي «مجلّة الأزهر»، فاعتبر القمي أنّ مجلّة «العرفان» لم تراعِ مكانته بفعلتها هذه. وبالتالي، تجاهلت «رسالة الإسلام» المجلّة اللبنانيّة الشهيرة تمامًا في السنوات اللاحقة، ولم تسجّل في ذلك إلّا استثناءًا واحدًا[2]. وعلى الرغم من أنّ الزين قد كان يعطي مساحةً مهمّةً لمناصري التقريب[3]، وكذا كان يسمح بنشر مقالات «رسالة الإسلام»[4]، فإنّه انتقم لشخصه، إذ نأى بنفسه كلّيًا عن الجدال، حتّى بدا أنّه كان يقبل بما يقوله الخالصي من تحامل ولوم.

وفي هذا اللحاظ لا بدّ من أن نذكر أنّ الزين كان يسمح لأزهريّين انتقاديّين مثل محمّد عبد المنعم الخفاجي[5]، ولممثّلي الأزهر في لبنان عبد الغني الراجحي وإبراهيم الوقفي، بالكتابة في «العرفان». وفي أواخر عام 1957 عمد محمّد المجد، وهو ناشط في صفوف جماعة التقريب في قم، إلى تذليل التوتّر بين مدير تحرير «العرفان» ومدير جماعة التقريب في أثناء زيارة له إلى لبنان. وقد كتب الزين عن هذا الموضوع باقتضاب، مادحًا، في الظاهر، مبادرة القمي كما علماء جماعة التقريب، لكنّه في الوقت نفسه لم يقرّب المسافة بينه وبين الجماعة في القاهرة، قائلًا إنّ مجلّة «العرفان»

---

(1) العرفان، ج40، العدد 2، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1952، ص228؛ قد وصّف نزار نجل أحمد عارف الزين محبَّ الدين بهذا التوصيف.

(2) في: رسالة الإسلام، ج6، 1954، ص322ـ323.

(3) انظر، مقالة محمّد جواد مغنيّة: العرفان، ج42، العدد 7، أيّار/ مايو، 1955، ص818ـ819. ومقال عبّاس أبو حسن الموسوي، في: العرفان، ج44، العدد 9، حزيران/ يونيو، 1957، ص989 إلى 991.

(4) العرفان، ج43، العدد 3، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1955، ص331ـ332 (محمّد عرفة)؛ ج43، العدد 9، حزيران/ يونيو، 1956، ص1004 (المدني)؛ انظر: العرفان، ج43، العدد 5، شباط/ فبراير، 1956، ص465 إلى 476.

(5) العرفان، ج44، العدد 1، تشرن الثاني/ أكتوبر، 1956، ص21 إلى 26.

(وهو بشخصه) قد دعت إلى طيف كهذا من التوافق طوال عقود خمسة. وقد ذُيّل مقال فيها بردّ لم يكن مناسبًا لتحسين العلاقات بين العالمين البتّة[1]:

وعبّر عن ذلك بعبارة فيها من الصراحة الكثير حيث أعلن أنّ النظرة الصحيحة إلى التقريب هي نظرته ونظرة كلّ مسلم صادق، وأمّا غير الصادقين فلا شأن لنا بهم، وندعهم في غفلتهم سادرين.»

ولم يُعِد أحمد عارف الزين النظر في تخفّظه هذا إلّا بُعيد تسلّم محمود شلتوت منصب شيخ الأزهر، وقد بدأ يراسل شلتوت، وكلّما كان يثني الزين على جهود شلتوت التقريبيّة كان يحرص على أن لا يأتي على ذكر جماعة التقريب[2]. ولكنّ هذه المراسلات لم يُكتب لها أن تستمرّ بفعل وفاة أحمد عارف الزين في العام اللاحق في أثناء زيارة له إلى مشهد في نهاية عام 1960[3]. لكنّ الجميع أثنى في تأبينه على جهوده، التي لم تعرف الكلل، لتوحيد المسلمين، كلّ المسلمين، بفضل المجلّة التي كان يرأس تحريرها ونشرها[4].

***

نجحت جماعة التقريب، ما بين عامي 1949 و1960، في قيادة الحوار

(1) العرفان، ج45، العدد 4، كانون الأوّل/ يناير، 1958، ص306ـ307.

(2) انظر: **مجلّة الأزهر**، ج30، العدد 10، نيسان/ أبريل، 1959، ص904 إلى 906. أمّا رسالة شلتوت (التي أتت على ذكر جماعة التقريب)، فقد نُشرت في: **العرفان**، ج46، العدد 8، نيسان/ أبريل، 1959، ص706ـ707.

(3) **العرفان**، ج48، العدد 3، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1960، ص202ـ203؛ وانظر، كذلك: العدد المزدوج 5ـ6 إحياءً لذكرى الزين في ج48، كانون الثاني/يناير - شباط/ فبراير، 1961، ص401 إلى 608. هذا ولم تعزُ **رسالة الإسلام** بأحمد عارف الزين.

(4) انظر: على سبيل المثال: **العرفان**، ج48، العدد 9، نيسان/ أبريل، 1961، ص818؛ انظر كذلك: مقالة زهير مادريني في: **العرفان**، ج69، الأعداد 8 إلى 10، تشرين الأوّل/ أكتوبر، حتّى كانون الأوّل/ ديسمبر، 1981، ص7 إلى 17.

التقريبيّ بين المسلمين، وقد عرفت أوجها في أثناء تسلّم عبد المجيد سليم لمشيخة الأزهر (1951/ 1950 و1952). نجح محمّد تقي القمي، في فيء الأزهر، وللمرّة الأولى في مأسسة ما كان في السابق حوارًا فضفاضًا بين علماء فرديّين، وكذا نجح في إشهار جماعة التقريب كمؤسّسة موثوقة بها في المحافل العالميّة.

ولكن ما لبث أن تعذّر حصر الحوار بين الطوائف الإسلاميّة بالبعدين الفقهيّ والكلاميّ. كما لم تعد لائحة العلماء، التي تثير الإعجاب، صدقًا، من الذين ساهموا في «رسالة الإسـلام»، أو الذين أصبحوا في ما بعد ضالعين في جماعة التقريب، أو الذين دعموا الجماعة سرًّا، على غرار البروجردي، تلبّي مآرب الجماعة. وكذلك لم يسجّل الأزهر موقفًا حينها، وبُعيد إقصاء سليم من منصبه تأرجح الأزهـر على مرّ السنوات ما بين اللامبالاة، حينًا، وبين العداوة المطلقة حينًا آخر. حتّى إنّ الحوار الذي بدأ ضمن جماعة التقريب آنًا فآنًا، اقتصر على بعض العلماء في ما بينهم فحسب، فلم تكن المؤسّسات التي أتوا منها، وهي الأزهـر، وحوزة قم، وحوزة النجف، موحّدةً ولا مزمعةً على متابعتهم حتّى النفس الأخير.

الفصل السابع

نطاق النقاش التقريبيّ وحدوده

عن منافع التاريخ للفكر التقريبيّ وضرره

لقد كان لإقرار جماعة التقريب بين المذاهب الإسلاميّة، في أكثر من مناسبة، بأنّها تسير على خطى محمّد عبده، أهمّيّةٌ مضاعَفةٌ في إدراك الجماعة لذاتها. إذ كان محمّد عبده، من جهة، مثالَ المُصلح المصريّ، ومثال المُصلح العربيّ، حقًّا، في خلال أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، كما المرجع لأجيال متعاقبة من المحدّثين على امتداد العالم الإسلاميّ، ولاسيّما أنّ محاولاته لتكييف الأزهر مع الوقائع المتغيّرة في العصر الحديث، من خلال إعادة تنظيم المناهج والإصلاحات الإداريّة العامّة، ضَمِنَت له موقعًا راسخًا في حركة الإصلاح السّنّية[1]. وفي هذا السياق، قد أُشير، مرارًا، في أوساط جماعة التقريب إلى أهمّيّة عبده وتأثيره على العلماء الناشطين في الجماعة[2].

---

(1) Lemke, **Šaltūt**, p.31-33; A. Merad, «**Işlāḥ, i, The Arab World**», **EI2**, IV, p.141-163; Kerr, **Islamic Reform, passim**, esp. p.209ff.;

وانظر، كذلك: الفصل الثاني أعلاه؛ ثمّة وصف لعبده (وللأفغاني ولرشيد رضا) أقلّ احتفاءً بكثير، بقلم:

J.J.G. Jansen, **The Dual Nature of Islamic Fundamentalism**, Ithaca 1997, 40, who describes them as the founding fathers of twentieth-century fundamentalism.

(2) انظر: محمّد عبد اللّطيف دراز، في: **رسالة الإسلام**، ج2، 1950، ص357_358؛ عثمان أمين =

ومن جهةٍ أخرى، جسّد محمّد عبده مزيجًا من الفكر الإصلاحيّ والتطلّع إلى الوحدة الإسلاميّة، بأسلوب أصيل، يُحتذى به، وهو أمرٌ أدركه علماء من السنّة ومن الشيعة، في جماعة التقريب، على حدٍّ سواء[1]. ولذلك كان لا بدّ من أن تصبح مجلّة «العروة الوثقى»، التي نشرها عبده مع صاحبه وأستاذه جمال الدين الأفغاني، في العام 1884، في خلال فترة منفاهما في باريس، نموذجًا سعت مجلّة «رسالة الإسلام» إلى اختطاطه. وكانت حاجة المسلمين إلى الوحدة، وإلى استرجاع سابق قواهم بُغية الوقوف في وجه الاستعمار الأوروبّي لأراضيهم، التي أُلقِيَ الضوء عليها مرارًا في نهاية القرن التّاسع عشر، لا تزال تبدو موضع اهتمام علماء التقريب حتّى حوالى منتصف القرن العشرين. فعبّر محمّد محمّد المدني، بادئ ذي بدء، عن أمله بأن تكون «رسالة الإسلام» «العروة الوثقى في هذا الزّمان»[2]. وكما تبيّن، لا ريب في أنّ الإشارة إلى ما يُزعَم أنّه تهديد خارجيّ مستمرّ من قِبَل «أعداء الإسلام» قد غدت من النزعات الملازمة للنقاش التقريبيّ[3].

أمّا ناشطو حركة التقريب فقد كان جليًّا، منذ البدء، أنّهم سيسلكون طريقًا محفوفًا بالمصاعب ويطأون أرضًا مجهولة المعالم بسبب عزمهم

= في: **رسالة الإسلام**، ج3، 1951، ص303 إلى 306 (وقد اشتُهر ككاتب لسيرة محمّد عبده؛ انظر: على سبيل المثال: **العرفان**، ج32، العدد 5، نيسان/ أبريل، 1926، ص409 إلى 414؛ **مجلّة الأزهر**، ج14، 1943، ص494 إلى 497؛ ج15، 1943 ـ 1944، ص30 إلى 32، وانظر كذلك: كتابه **محمّد عبده**، القاهرة، 1944؛ وانظر، كذلك: أحمد أمين في **رسالة الإسلام**، ج3، 1951، من ص26 إلى 29؛ **رسالة الإسلام**، ج6، 1954، ص434 (نعي سليم)؛ ج14، 1964، ص337 (نعي شلتوت)؛ ج7، 1955، ص325 ـ 326 (ذكرى وفاة عبده).

(1) يُعَدّ محمّد حسين آل كاشف الغطاء أفضل مثال عن الفريق الشيعيّ، انظر: **رسالة الإسلام**، ج2، 1950، ص272؛ حيث قد عبّرت جماعة التّقريب عن امتنانها له بوصفه من أساطين التقريب آمن بما آمن به محمّد عبده؛ انظر: **رسالة الإسلام**، ج7، 1955، ص326.

(2) **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص110.

(3) انظر: في القسم التالي من هذا الفصل أساليب الاحتجاج الأكثر اعتمادًا؛ للمزيد عن **العروة الوثقى**، انظر: هذا الكتاب، ص58 ـ 59.

على إنشاء، وللمرّة الأولى، إطار تأسيسيّ لحركة التقريب بين المذاهب الإسلاميّة. وبما أنّ ثمّة كثيرًا من الحساسيّات والمواضيع المثيرة للجدال التي أرهقت العلاقات المشتركة بين الطائفتين على مرّ القرون، فقد كان التقريب أو حتّى الصلح في ما يخصُّ أكثر المواضيع الخلافيّة أمرًا غير متوقّع الحدوث، بطبيعة الحال، بين ليلةٍ وضحاها. فمن أجل الحؤول دون فشل المبادرة ومنع ظهور مناوشات كلاميّة جديدة، كان على العلماء في «جماعة التقريب» توخّي الحذر وتجنُّب المواضيع الحسّاسة كلّما دعت الحاجة. لكنّ جماعة التقريب لم تعتبر أنّ تمحيص المسائل الخلافيّة، ومنشأها، ومضامينها المحدثة، تقع في بإطار مهمّتها، فهذا لا يثير إلّا الخلاف، ولا يؤدّي إلّا إلى مزيدٍ من الجدال ـ كما أكّدت الجماعة في غير مرّة. وفي الواقع، اهتمّت الجماعة، أكثر ما اهتمّت، بالأرضيّة المشتركة (بين الطائفتين) من أجل جعل القرّاء مدركين لحقيقة أنّ التقريب ليس ضرورة من الضروريّات، فحسب؛ بل هو أمر يمكن النفاذ إليه من دون أيّ مشقّة.

ومثّل الجدال حول كيفيّة معالجة التاريخ الإسلاميّ «بالطريقة المناسبة»، أو قُل أحاديّة ذاك النقاش، خير دليل على هذا الموقف. ففي البداية، فحسب، علت أصوات تطالب بعدم صرف النظر عن دراسة التاريخ، وبأنه من الواجب التركيز على الأحداث عينها التي أحدثت شرخًا في الأمّة. فكان المؤرّخ محمود فيّاض، الذي كان مدرّسًا في جامعة الأزهر، من أبرز مناصري وجهة النظر هذه وأشدّهم. فقد تناول قضيّة معالجة التاريخ وأكّد على ضرورة عدم إغفالها في مقالات عدّة، محمّلًا كُتّاب التاريخ الأقدمين، والمحدثين، معظم التبعة في الجفوة التي ما برحت قائمةً بين المسلمين. وعليه، طالب صراحةً بدراسة التاريخ الإسلاميّ وتدوينه على أسس جديدة، بعيدة من التعصّب والزيف اللذين اتّسم بهما التأريخ سابقًا[1].

(1) انظر: **رسالة الإسلام** ج1، 1949، ص286 إلى 292 (أُعيد طبعه في: عبد الله العلايلي، مسألة =

وظهر، في تلك الفترة، رأي آخر مخالف، نادى بترك التاريخ وشأنه، ولو قليلًا. فقد تطرّق العالم الشيعي العراقيّ محمّد صادق الصدر، على سبيل المثال، إلى موضوع الخلافة، قائلًا بما أنّه من غير المستطاع تغيير شيء ممّا وقع من حوادث الأمس فمن الأفضل تناسي الماضي على الأقلّ[1]. وكان هذا الحلّ الأنسب للأطراف المشاركين كافّةً: إذ إنّ غاية النقاش هي إلقاء الضوء على النقاط التي تجمع كلًّا من السُنّة والشيعة، على حدٍّ سواء، والتأكيد على أنّ الخوض في الماضي لا يُحدِث إلّا مزيدًا من الخلاف والفرقة. وسرعان ما غلب الميل إلى الاسترضاء وإلى تناسي الأحداث التاريخيّة على أجواء الحوار، ومنذ مطلع الخمسينات، خفّت جذوة المطالبة بدارسة نقديّة للتاريخ.

وفي العام 1951، لم تتردّد هيئة تحرير «رسالة الإسلام» في التعبير عن موقفها الرافض اقتراحًا بأن تجعل المجلّة بابًا لأسئلة القرّاء، وللاستفتاءات الدينيّة أو الفقهيّة أو الكلاميّة التي يرغب قرّاؤها في إرسالها. وأغلب الظنّ أنّ هذا الموقف ناجم عن تحسّس «جماعة التّقريب» من مواجهة التاريخ:

= **التقريب**، ص44 إلى 50)، لا سيّما ص286؛ ج2، 1950، ص413 إلى 420 (أُعيد طبعه في: المصدر نفسه، ص33 إلى 39، وفي: عبد الكريم بي آزار الشيرازي، **الوحدة الإسلامية**، ص97 إلى 104)؛ انظر: عبد اللطيف دراز، في: **رسالة الإسلام**، ج2، 1950، ص357 إلى 363، لا سيّما ص359-360، الذي اعتبر الأمر ذا أهمّيّة للقوميّة العربيّة من أجل خلق وعي للماضي؛ قد دعا محمّد حلمي عيسى، أيضًا، المسلمين إلى إعادة جمع التّاريخ، انظر: **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص130 إلى 139، لا سيّما ص139؛ وانظر، كذلك: **رسالة الإسلام**، ج2، 1950، ص111. وقد ساهم عبد المتعال الصعيدي في كتابة مقال يوافق فيه رأي فيّاض، متناولًا طريقة عليّ [ع] في التعامل مع الخلفاء الثلاث الأوائل، ووصفه بأنّه مصداق للإيثار، من حيث إنّه لم يفتقر إلى الولاء، معتبرًا أنّ مطالبته بالخلافة كانت شرعيّة بامتياز، انظر: **رسالة الإسلام**، ج3، 1951، ص434 إلى 438 (أُعيد طبعه في عبد الكريم بي آزار الشيرازي، **الوحدة الإسلامية**، ص358 إلى 364، لا سيّما ص359).

(1) انظر: **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص358 إلى 364، لا سيّما ص359.

«إنّ هذا الموضوع قد فُكِّر فيه من قبل، وعنيت هيئة التحرير بتتبّع ما يرد إلى المجلّة من الأسئلة والاستفتاءات حتّى تقدّر أمرها، وتعرف الطابع الذي يغلب عليها، فوجدت أنّ عددًا كبيرًا منها يرجع إلى مسائل جدليّة، أو بحوث ليس في موضوعها أدلّة قاطعة تستريح إليها النفس، وإنّما هي مستندة إلى أقوال أو روايات ضعيفة، أو لا أساس لها، وأحيانًا تستند إلى روايات تقول بصحّتها طائفة دون طائفة، كما وجدت أنّ عددًا منها إنّما هو استفتاء عن مسائل فقهيّة من السهل الوصول إلى أحكامها من الكتب.

ولمّا كان من أهمّ ما تحرص عليه جماعة التقريب ألّا تثير خلافيّات، أو تشغل الناس بجدليّات، بل أن تعمل على إسدال ثوب النسيان على كثير من الخلافات والجدليّات الموروثة، فإنّها لا يسعها أن تشغل قرّاءها بالنوع الأوّل من هذه الأسئلة، وترى من حقّهم عليها أن تنصحهم بالإغضاء عنها، والاشتغال بما يفيد من العلم والعمل.

ولمّا كانت «رسالة الإسلام» مجلّة للخاصّة، وهي وقرّاؤها أحرص على مستواها العلميّ الرفيع من أن تشتغل بالفروع الفقهيّة المذهبيّة، وبالفتاوي في أحوال المواريث والنكاح والوقف، وما إلى ذلك ممّا اعتاد كثير من المجلّات أن يشتغل به، فإنّنا نعتذر أيضًا عن عدم قبولنا لهذا النوع الثاني.

وحسبنا أن نمدّ قرّاءنا بما نراه موجّهًا لقلوبهم وأفكارهم، مبرزًا مزايا الإسلام وما يكفله للناس من سعادة وقرار، وبالله التوفيق»[1].

ومنذ تلك اللحظة، أصبح التجنّب المُحكم لأيٍّ نقاش حول التاريخ، وتناسي الماضي، وهو الهدف المُعْلَن للجماعة، ملاك العلاقات بين المذاهب الإسلاميّة، كما إنّهما جزءان لا يتجزّآن من أسلوب «جماعة

(1) رسالة الإسلام، ج3، 1951، ص108_109.

التقريب» في اشتغالها، وقد يُعزى سبب ذلك إلى تنامي عدد معارضي التقريب، تدريجيًّا، وتاليًا، إلى تنامي رغبة الجماعة في منع نشوب أيّ خصام داخليّ قد يكون لصالح الخصوم.

ومن ثـمّ، بعد فترة وجيزة من إعـلان جماعة التقريب ذلـك، لاح الجدال حول مؤلَّف أحمد أمين عن الإمام المهديّ، المذكور آنفًا، حيث يسرد دقائق تاريخيّة، مسبّبة الشقاق، قد تُثير خلافًا جديدًا مع الشيعة، وما برح مناهضو التقريب يستغلّونه. وبالتالي حظي محمّد تقي القمي بأسباب مقنعة كيما يفتتح مقاله، الذي وجّه فيه انتقادًا لاذعًا إلى المؤرّخ المصري، بإطلاق دعوة كريمة إلى المسلمين أساسها التسامح، لـ «إسدال ستار غليظ من النسيان أو الإهمال على أسباب الخصومات والعداوات»[1]. وفي نداء موجّه إلى كل مَن وضع كتابًا تعرّض فيه لشؤون الخلاف التاريخيّ بين المسلمين، صيّرت «رسالة الإسلام» موقفها واضحًا، راجيةً الباحثين أن «يأخذوا أنفسهم وأقلامهم بلون من الرقابة، وأن لا يعتمدوا في ما يكتبون إلّا على الروايات الصحيحة الثابتة»[2].

---

(1) انظر: **رسالة الإسلام**، ج4، 1952، ص147 إلى 151، خاصّةً 148؛ للمزيد عن الجدال حول كتاب أمين، انظر: هذا الكتاب، ص272؛ عبّر القمي عن آرائه باللهجة نفسها، في: **رسالة الإسلام**، ج6، 1954، ص365 إلى 370، لا سيّما ص370؛ قد طالب محمّد يوسف موسى أيضًا بجعل «**صفحات التّاريخ هذه**» في طي النّسيان، انظر: **رسالة الإسلام**، ج4، 1952، ص295 إلى 299، لا سيّما ص298، مع أنّه، قبل ذلك بعام فحسب، تزامنًا مع نشر تفسير **مجمع البيان** للطبرسي، شدّد على أهمّيّة استحضار الأحداث التي قسّمت المسلمين إلى سنّة وشيعة، انظر: **رسالة الإسلام**، ج3، 1951، ص63 إلى 69، لا سيّما ص66.

(2) انظر: **رسالة الإسلام**، ج5، 1953، ص318 إلى 325، لا سيّما ص318_319؛ أمّا الأبحاث التي أُشيد بها باعتبارها نموذجيّةً فهي كتاب **عليّ وبنوه** بقلم طه حسين، و**فاطمة الزهراء والفاطميّون** بقلم عبّاس محمود العقّاد، اللذان طُبع مقتطفان من كليهما؛ للمزيد عن طه حسين (1889_1973)، وكتاباته عن فجر التاريخ الإسلاميّ، انظر:

W. Ende, **Arabische Nation**, p.192-196;

وللمزيد عن العقّاد، انظر: هذا الكتاب، ص433، الهامش (1).

وأخيرًا، طالب محمّد عبد الله محمّد بجعل التناسي التامّ للماضي الطائفيّ والتاريخ المذهبيّ قاعدةً أساس لتحقيق الوفاق، قائلًا: «النسيان الذي يتطلّبه التقريب من أهل المذاهب أمر لا بدّ منه لأيّ سلام حقيقيّ»[1]. وعليه، عابت جماعة التقريب بعض الكتّاب على تعليقاتهم المعادية للشيعة التي نُشِرت في «مجلّة الأزهر»، ـ وقد تعرّض المقالُ المعنيّ لإيمان أبي طالب والد عليّ [ع]ـ، فكانت من أبرز شكاواها ضدّ الخوض في موضوع كهذا، الذي لا يأتي بالنفع على المسلمين، ولا يؤدّي إلّا إلى نبش الدفائن القديمة[2].

وتُعَدُّ المطالبة الصريحة بترك الخوض في صفحات الماضي المُظلِم، وجعل النقاط المثيرة للخلاف طيّ النسيان التامّ، قديمةً قِدمَ نقاش التقريب نفسه. فمنذ الأيّام الأولى لجهود التقريب المُحْدثة، سلك محمّد رشيد رضا في هذا الاتّجاه في العدد الأوّل من مجلّة «المنار»؛ إذ اقترح على الجمعيّة الإسلاميّة التي دعا إلى تشكيلها تأليف كتاب موحّد يقوم على الجوامع المشتركة بين جميع المذاهب بُغية توحيد العقيدة الإسلاميّة، طالما أنّها تبتعد «عن مسائل الخلاف بين الطوائف الإسلاميّة»[3]. وفي السنوات الأولى تلك، عندما دعا رشيد رضا بنفسه إلى التقريب بين السنّة والشيعة، لم يعتبر، عامّةً، أنّ من واجب مجلّته الخوض في تفاصيل النقاط المثيرة للخلاف. إذ ظهر أنّ انتقاده لكتاب «الفصول المهمّة» لعبد الحسين شرف الدين مبنيّ بشكل أساس على عدم ترك الأخير للمسائل التي لطالما كانت موضع خلاف[4].

---

(1) انظر: **رسالة الإسلام**، ج14، 1964، ص203 إلى 211، لا سيّما ص211.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج7، 1955، ص86 إلى 89.

(3) انظر: **المنار**، ج1، العدد 39، أيّار/ مايو، 1898، ص764 إلى 771، لا سيّما ص767؛ وانظر، كذلك: هذا الكتاب، ص65.

(4) انظر: المصدر نفسه، ج7، العدد 5، أيّار/ مايو، 1904، ص182ـ183؛ ج16، العدد 10، أيلول/ سبتمبر، 1913، ص791 (وللمزيد عن المقال الأخير المشار إليه، وانظر، كذلك، =

وكـان محمّد رضا المظفّر، أيضًا، في طليعة الذين توافقت معهم جماعة التقريب بلحاظ هذه المسألة الحسّاسة. ففي مقالٍ حول العلاقات بين أهل السنّة والشيعة، نُشِر في عدد تشرين الأوّل/ أكتوبر، من العام 1935، من مجلّة «الرسالة» المصريّة القاهريّة، دعا المظفّر إلى إسدال «حجابٍ كثيفٍ» على الزمن الغابر[1].

ولكن كان على منظّمة التقريب أن تبتلع، كما المتوقّع، انتقادات المعارضين[2]، وتجعل من الماضي خيطًا رفيعًا يمرّ في حلقات الجدال التقريبيّ، إلى يومنا هـذا، ما عدا بعض الاستثناءات فحسب[3]. ودعم مناصرو التقريب موقفها، إذ رأوا أنّ الحاجة تستدعي ذلك، بالقول إنّه لا مصلحة اليوم في تناول الأحـداث التي وقعت في زمن عليّ ومعاوية، ولا في مناقشة الاختلافات بين المذاهب. وبدلًا من ذلك، شدّدوا على الاهتمام بمشاكل الحاضر، والتأكيد على الأسس المشتركة، والابتعاد عن

= ص57_58)؛ في العشرينات، عقب «ارتداده» إلى الوهّابية، كان يحمل بعض الهواجس حول تسميته لما وصفها بالمواضيع المثيرة للجدل، التي كانت لها عواقبها المعلومة على علاقاته مع الشيعة.

(1) محمّد رضا المظفّر، «السّنّيون والشّيعة»، ص1614.

(2) تشكّل مقدّمةُ محمّد رشاد سالم لكتاب **منهاج السّنّة** لابن تيميّة، ص51، التي عدّد في آخرها (الصفحات 52 إلى 58) القضايا المثيرة للجدل التي لم تكن تحظى بقبول معارضي التقريب من أهل السنّة، مثالًا على ذلك. كما كان كلّ جدال ضدّ وجود جماعة التقريب وأهدافها، ناشئ، كذلك، من تأريخها الانتقائيّ، بما أنّه يُلقي الضوء على تلك المواضيع المثيرة للخلاف التي كانت لا تزال قائمةً، وقد كان يرى إليها المجادلين على أنّها مسائل تعجيزيّة.

(3) انظر: على سبيل المثال، محمّد تقي الحكيم، الذي دعا إلى التصالح مع الماضي بدلًا من تناسيه، وأشار بشكل خاصّ إلى **مراجعات** عبد الحسين شرف الدين، كما أشار إلى مقدّمته لكتاب الأخير **فكرة التقريب**، **نص واجتهاد**، كمثالين على الأسلوب السليم في معالجة التّاريخ؛ انظر: **فكرة التّقريب**، ص14؛ كذلك يمكن الاستعانة بكتاب شرف الدّين لإثبات النّقيض؛ إذ مدح هادي فضل الله هذا العالم اللبنانيّ لا سيّما لموقفه الذي يدعو إلى تناسي الماضي، (انظر: **الإمام السيّد**، ص261).

الفتنة الطائفيّة التي هي النتاج الذي لا محيص عنه للنبش المستمرّ لقبور الماضي[1].

وعلى إثر اعتقاد «رسالة الإسلام» هذا، غاب عن صفحاتها، عامّةً، مقالات تُعنى بفجر التاريخ الإسلاميّ[2]. ولكن حتّى عندما أقدم بعض الكتّاب على كسر هذه القاعدة، كانت الصورة التي اختطّوها انتقائيّةً وسريعة الزوال. ولمّا كانت أسباب الخلافات المذهبيّة لا تُناقش، أضحى تغييب الجدال حول أحداث التاريخ الإسلاميّ الأولى، التي عنها ولدت الهويّتان الشيعيّة والسّنّيّة، حاجة مُلِحَّة. فاقتصر الكتّاب على عرض منقّح للتّاريخ، وموحّد، على الشكل الآتي: عقب قضاء الإسلام على الفوضى المتفشّية جرّاء القتال المتواصل بين القبائل في عصر الجاهليّة، غلبت فترة من

---

(1) هذا هو، إلى حدٍّ ما، الاحتجاج الذي قُدّم في: عبّاس علي، **الإمام شرف الدّين**، ص19؛ حسين يوسف مكّي العاملي، **عقيدة الشيعة**، ص21-22؛ هادي فضل الله، **«الجانب الإصلاحيّ عند السيّد عبد الحسين شرف الدين»**، في: **الإمام السيّد عبد الحسين شرف الدين**، ص253 إلى 280، لا سيّما ص260-261؛ عبد الله نعمة، **روح التشيّع**، ص485؛ وانظر: للكاتب نفسه، في: **العرفان**، ج49، العدد 1، آب/ أغسطس - أيلول/ سبتمبر 1961)، ص7 إلى 13؛ مصطفى الرّافعي، **إسلامنا**، ص32؛ عاطف سلام، **الوحدة العقائدية**، ص29 فصاعدًا؛ عبد الله السبيتي، **إلى مشيخة الأزهر**، ص7؛ محمّد عليّ الزعبي، **لا سنّة ولا شيعة**، ص231-232؛ ثمّ معالجة أقلّ حدّةً في: محمّد الغزالي، **ظلام من الغرب**، ص265؛ وانظر، كذلك: محمّد باقر الحكيم ومحمّد مهدي الآصفي، **«أساس ومنهاج التّقريب»**، ص114؛ أشاد جواد مصطفوي **برسالة الإسلام** لتحاشيها التوسّع المفرط في النقاط الخلافيّة، **مشكاة**، ج2، 1362، ص25 إلى 60، لا سيّما ص51؛ موسى هادي الأحسائي، **الطائفيّة**، ص361؛ قد اقتبس محمّد واعظ زاده كلام آية الله محمود هاشمي، الذي وصف هذه المسائل، كمسألة الخلاف بين الخلفاء، بأنّها بلا ثمر، ذلك أنّها من مطاوي الماضي، وانظر: **مشكاة**، ج28، 1990، ص1 إلى 15، لا سيّما ص4.

(2) لم تتناول **رسالة الإسلام** هذه الفترة إلّا في أبحاث ثلاث، انظر: **رسالة الإسلام**، ج2، 1950، ص311-312؛ عبد المتعال الصّعيدي، في: **رسالة الإسلام**، ج3، 1951، ص434 إلى 438 (كلاهما عن عليّ بن أبي طالب)؛ صدر الدين شرف الدين، في: **رسالة الإسلام**، ج6، 1954، ص303 إلى 318 (عن الصحابيّ عمّار بن ياسر).

الوحدة، لا مثيل لها، في غضون حياة النبيّ [ص]. وبعد وفاة النبي محمّد، وقعت الأمّة الإسلاميّة ضحيّة خلافات كان يمكن احتواؤها، في البدء، بروح الأخوّة. غير أنّها تحوّلت، في ما بعد، إلى حقدٍ أحدث انتكاسًا للحال الذي غلب على الأمّة سابقًا، الذي تمثّل بالعصبيّة أو التّعصُّب. فاستغلّت السياسة، عامّةً، ولاسيّما الاستعمار وأعداء الإسلام الوضع، ونجحوا، تاليًا، في تعبئة بعض الفرق الإسلاميّة ضدّ الأخرى، ما أحدث شرخًا أعظم في الأمّة. وبُغية الخروج من هذه الحالة التي يُرثى لها، كان على المؤمنين استحضار المصالح المشتركة، وبالتالي العودة إلى الألفة والوفاق التي غلبت على حال الأمّة في السابق[1].

إنّ أفضل مثال على وجهة النظر هذه، التي يعتمدها كُتّاب سُنّة وشيعة، على حدٍّ سواء، مقالٌ للعالم المصريّ محمّد محيي الدين عبد الحميد. إذ أسهب، بالاستناد إلى المؤرّخ المملوكي المقريزي[2]، في وصف أيّام الوحدة الإسلاميّة الأولى التي دامت طوال القرن الأوّل، إذا استثنينا «قومًا من المنافقين»[3]. بيد أنّه، في سعيه لفعل ذلك، وقع في شرك الالتباس من خلال توصيف حالة لم يكن لها وجود في الأصل -فتبادر ممّا ذكر إلى ذهن القارئ وقائع الحرب الأهليّة الأولى، أو اغتيال الخلفاء الثلاث، أو واقعة

(1) للمزيد عن نماذج مفصّلة عن هذه النظرة التاريخيّة، التي عُرضت، ها هنا، بكثير من الإيجاز، انظر: علوبة، في: **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص5 إلى 8؛ دراز في: المصدر نفسه، ص233-234؛ أمين، في: المصدر نفسه، ص244 إلى 249؛ فيّاض، في: المصدر نفسه، ص286 إلى 292، و384 إلى 391؛ مخلوف، في: **رسالة الإسلام**، ج4، 1952، ص145 و146؛ الشبيبي، في: **رسالة الإسلام**، ج7، 1955، ص24 إلى 28؛ انظر: مصطفى الشكعة، **إسلام بلا مذاهب**، ص27 إلى 33؛ مصطفى الرافعي، **إسلامنا**، ص11 إلى 16.

(2) See: F. Rosenthal, **EI2**, VI, 1364/1442, p.193f.

(3) **رسالة الإسلام**، ج4، 1952، ص289 إلى 294؛ قد كان عبد الحميد (1900-1972)، للمزيد عنه، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج7، ص92، ومحمّد عبد المنعم الخفاجي، **الأزهر في ألف عام**، ج3، ص174، ص445 إلى 449، من شرّاح **نهج البلاغة** للإمام عليّ [ع]؛ انظر: Kornrumpf, «**Untersuchungen**», p.5 and passim.

كربلاء- ولكن كان لا بدّ من إعادة صياغتها في هذا اللبوس المثاليّ. وفي الوقت نفسه، نجح في إقصاء كلّ الذين قسّموا، في كتاباتهم، المسلمين إلى سنّة وشيعة، باعتبارهم استغلّوا ذلك «استغلالًا دنيئًا».

أمّا الانتقادات فلم تكن توجّه بكثرة إلى عصر الأمويّين، كما المتوقّع، الذين كانوا أصل كثير من الخلافات في القرن العشرين؛ بل إلى العصر العبّاسيّ. فالعبّاسيّون، في عيون كتّاب التقريب، هم الذين زرعوا بذور الفتنة في الدين، التي كانت في الأصل خلافًا سياسيًّا بين جهات فرديّة، ومن ثمّ عظّم العباسيّون الخلاف في الأمّة، إذ ذاك[1].

وبشكلٍ عام، كاد الذكر الصريح للسّنّة والشّيعة أن يكون معدومًا عند الخوض في متاهات التاريخ النادرة. وحتّى، أو خصوصًا، حينما عمد الكتّاب إلى عرض آثار الخلاف المدمّرة للقرّاء، لم يأت كثيرٌ منهم على ذكر «الشرخ» الحاصل في الإسلام، مباشرةً؛ بل استعانوا بعباراتٍ منمّقة أو لجأوا إلى حوادث لا يضرّ ذكرها، في آن، بقصد التحذير من اضطهاد المسلمين على يد غير المسلمين. فاستحضر محمّد عرفة، على سبيل المثال، ملوك الطوائف في الأندلس، الذين، بخلافهم المتواصل، مهّدوا الطريق للغزو المسيحيّ لأسبانيا[2]، أمّا محمّد رضا الشبيبي فقد أتى على

(1) **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص244 إلى 249، ولا سيّما ص247؛ المصدر نفسه، ص286 إلى 292، لا سيّما ص289؛ ج5، 1953، ص377 إلى 384؛ ج7، 1955، ص35 إلى 39، لا سيّما ص36.

(2) **رسالة الإسلام**، ج8، 1956، ص146 - 147 ص253 إلى 259. وانظر:

M. Morony & D.J. Wasserstein, «**Mulūk aṭ-Ṭawā'if**», **EI2**, VII, p.551-554;

وانظر، كذلك: مصطفى الغلاييني، في: **العرفان**، ج3، العدد 16 ، آب/ أغسطس، 1911، ص640 إلى 648، لا سيّما ص645؛ قد استعان معارضو التقريب بهذا الاحتجاج الرمزيّ. فعلى سبيل المثال، قارن محمود الملّاح تشيّع إيران بالفتح المسيحيّ في أسبانيا، انظر: **المُجيز على الوجيز**، ص107، الهامش 2. والإشارة إلى سقوط الأندلس، والإنذار من السماح بوقوع هذ الأمر مجدّدًا، كلاهما، يتكرّر في سياقات أخرى، على غرار تناول القضيّة الفلسطينيّة، أو ذكر أحداث حرب البلقان في التسعينات، انظر: محمّد جميل بيهم، **فلسطين** =

ذكر البيزنطيّين، الذين استغلّوا العداء بين الأمويّين والعباسيّين[1].

حتّى إنّ محمود فيّاض، الذي يُعدُّ أحد مناصري الاستناد إلى الوقائع التاريخيّة، بدا وكأنّه راضٍ بالإنذار غير المُلزم كلّيًّا للمؤرّخين المُحدثين من أجل محاربة «لوثة العصبيّة». وقد أوضح، على الفور، ما اعتبره عرضًا «غير متحيّز» للتّاريخ، معلنًا أنّ مسار التاريخ الحقّ مردّه إلى السياسة لا الدين، وهو حجاج سيناقش لاحقًا، معتبرًا، وبكلّ سهولة، أنّ البلاء في اختلاف المسلمين مردّه إلى غير المسلمين أوّلًا، وإلى غفلة المسلمين ثانيًا[2]. خلُصَ هذا التفسير إلى تنقية التاريخ الإسلاميّ من أكدار الوقيعة وتخليصه من التناقضات التي يُرى أنّها تتعارض والآية القرآنيّة التي تأمر بالوحدة الإسلاميّة، وبالتالي، تُعدّ مخالفةً للإسلام.

وكان نقد فيّاض للمسلمين، عامّةً، وللعلماء، خاصّةً، لإهمالهم واجبهم، وبالتّالي، إشعالهم نار الخلاف المذهبيّ، من العناصر المتكرّرة في معالجة التاريخ التي اعتمدتها «رسالة الإسلام»[3]. فلم تكن ضرورة استحضار الثقافة الإسلاميّة، المتمثّلة في الإسلام «الحقّ» الذي «يعتزّ» به القرآن، البعيدة كلّ البعد من الثقافات الأجنبيّة[4]، أمرًا جديدًا محدودًا ضمن

= **أندلس الشرق**، بيروت، 1365/ 1946؛ انظر: العرفان، ج32، العدد 7، حزيران/ يونيو، 1946، ص703_704؛ أكرم رزق محمّد نور، **حتّى لا تضيع البوسنة والهرسك كما ضاعت الأندلس**، الرياض، 1413/ 1993.

(1) محمّد رضا الشبيبي، في: **رسالة الإسلام**، ج7، 1955، ص24 إلى 28، لا سيّما ص26.

(2) **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص286 إلى 292، لا سيّما ص292.

(3) انظر عبد المجيد سليم، في: **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص9 إلى 12؛ ج2، 1950، ص129 إلى 132، لا سيّما ص131؛ محمود فيّاض، في: **رسالة الإسلام**، ج2، 1950، ص413 فصاعدًا؛ محمّد تقي القمي، في: **رسالة الإسلام**، ج8، 1956، ص38 إلى 42؛ محمّد عرفة، في: **رسالة الإسلام**، ج7، 1955، ص381 فصاعدًا؛ ج9، 1957، ص135 إلى 140.

(4) محمّد محمّد المدني، في: **رسالة الإسلام**، ج2، 1950، ص186 إلى 192؛ محمّد تقي القمي، في: **رسالة الإسلام** ج7، 1955، ص143 إلى 147؛ محمّد رضا الشبيبي، في: **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص45 إلى 47، وانظر، للكاتب نفسه: **رسالة الإسلام**، ج2، 1950، ص21 إلى 23. =

نطاق الوحدة الإسلاميّة. وقد اتّسمت الحداثة الإسلاميّة منذ القرن التاسع عشر بهذا التحذير، الذي يهدف إلى توضيح الدونيّة الواقعة أو المكتسبة في العالم الإسلاميّ قبالة الغرب[1]. لذلك، لا غرو في أن تُبالغ «رسالة الإسلام»، كلّ حين، بالاستعانة بمفهوم التضادّ بين الغرب المادّيّ والشرق الموصوف بمهد الروحانيّة[2].

ولم تستطع «جماعة التقريب»، دائمًا، أن تترجم نيّتها تجنُّب مثارات الجدل بالعزم، ذاته، والصلابة ذاتها التي بدأت بهما. وعليه كان لا بدّ لجماعة التقريب من أن تبسط كلّ حين لنقاط الاختلاف؛ لكي يحظى التقريب بالقبول تلقائيًّا، ولمقاربة نقاط الاختلاف هذه مقاربةً خارجيّةً، ولتذليل أهمّيّتها، أو نفيها كلّيًّا.

وقد تمَّ ذلك بعبارات وصيغ عامّة، من دون استناد ملموس إلى موضوعات محدّدة، كما يتبيّن في بعض أقوال محمّد تقي القمّيّ؛ إذ لجأ إلى عرض قائمة من الشكاوى يزعم أنّها كانت تُقدّم، مرارًا، من قِبَل فريق من القائلين «باستحالة التقريب»، موضحًا الآتي:

«(...) فمِن قائلٍ إنّ التقريب بين الشيعة والسنّة أمر لا يصعب تحقيقه فقط؛ بل يكاد يكون مستحيلًا، أليست الخلافات قد استحكمت منذ قرون؟ (...)، ومن قائل إنّ التقريب حقيقة واقعة، فالأفكار تهذّبت والعقول تبصّرت، والأديان تتكتّل (...). والفريق الأوّل يتكوّن في الغالب ممّن لا يعرف مهمّة التقريب على حقيقتها، (...) فحسب التقريب توحيدًا»[3].

---

(1) Cf. Radtke, «**Auserwähltheitsbewußtsein**», p.73ff. =

(2) أحمد أمين، في: **رسالة الإسلام**، ج2، 1950، ص364 إلى 367؛ محمّد البهيّ، في: **رسالة الإسلام**؛ ج4، 1952، ص38 إلى 44؛ ج9، 1957، ص162 إلى 172؛ ج10، 1958، ص392 إلى 405؛ ج11، 1959، ص285 إلى 292؛ للمزيد عن هذا المفهوم الشائع، الذي اشتهر أساسًا بفضل رواية **عصفور من الشرق** لتوفيق الحكيم، انظر:

Wielandt, **Das Bild der Europäer**, p.314-385.

(3) محمّد تقي القمي، في: **رسالة الإسلام**، ج3، 1951، ص35 إلى 39، لا سيّما ص35-36؛ =

بيد أنّه كان حريصًا على عدم ذكر مواضيع الخلاف صراحةً، متوسّلًا بالردّ على الاعتراضات المُبهَمة غير الصريحة.

حتّى إنّ الهجمات التي كان يشنّها كلا الفريقين، مضافًا إلى رغبتهما في زيادة معرفة كلّ فريق بما لدى الآخر، دفعت بعض الكتّاب، ولو نادرًا، إلى الخوض في مزيد من التفصيل في مسائل كانت محلّ خلافات متبادلة لفترة طال أمَدُها. وقد بيّن الأسلوب الذي اعتمدته مجلّة جماعة التقريب لمعالجة المسائل الخلافيّة هذه، وبكل وضوح، الحدودَ التي واجهتها مساعي التقريب بين المذاهب الإسلاميّة، بمجرّد أنّها تخطّت الحديث عن علّة وجودها ـ أي صلب وجود جماعة التقريب ـ وتناولت الموضوعات المثيرة للخلاف.

وما يستوقفنا هنا، هو تركيز علماء الشيعة على المسائل الخلافيّة أكثر بكثير من نظرائهم السنّة، لكنّ ذلك ليس مفاجئًا بالفعل. وفي هذا المجال، كادت مشاركة الفريق الأوّل في المجلّة تعكس علاقته بها؛ إذ وجد المشاركون الشيعة أنّهم في موقع الدفاع عن أنفسهم، في وجه الاتّهامات التي كالها السنّة، وذلك في مجلّة مركز إصدارها دولةٌ سنّيّةٌ. لكنّ جهودهم لم تكن، في الأساس، لتفنّد الانتقادات اللاذعة، من الخارج، على جماعة التقريب؛ بل كانت «تصحيحًا» لما يعتبره الشيعة وجهات نظر خاطئة يبديها زملاؤهم أنفسهم من السنّة من داخل حركة التقريب[1]. وفي الوقت عيْنه، سنحت معالجة هذه المباحث الخلافيّة للكتّاب الشيعة الفرصةَ لشرح وجهة

= **رسالة الإسلام**، ج5، 1953، ص146 إلى 151، و377 إلى 384؛ ج6، 1954، ص365 إلى 370؛ ج8، 1956، ص41ـ42؛ انظر: عبد الكريم بي آزار الشيرازي، **الوحدة الإسلاميّة**، ص57 فصاعدًا.

(1) كتعليق محمّد صادق الصدر على عبد الوهّاب خلّاف وأبو زهرة، ج1، 1949، ص358 إلى 364، وتعليق محمّد تقي القمي على أحمد أمين، ج4، 1952، ص147 إلى 151، وتعليق توفيق الفكيكي على أبي زهرة، ج12، 1960، ص65 إلى 73.

النظر التي رموا إلى نشرها في العالم السنّي، وهذا يتوافق والرؤية التي تقول إنّ مِلاك الحوار التقريبيّ يرتكز على ازدياد معرفة كلّ مذهب بما لدى الآخر.

كان موقف العلماء الشيعة، في هذه المقالات، دفاعيًّا، بامتياز؛ إذ لم يأتوا على مناقشة أيّ من تقاليدهم عند ذكر نقاط الخلاف، بل سعوا جميعًا إلى تلطيف نبرة الجدال. كما عمدوا من خلال تحليل المسائل الخلافيّة التي أعاقت التقريب بين الشيعة والسنّة، على مرّ قرون في ضوء الحداثويّة الشيعيّة، إلى التخفيف من وطأة تلك المسائل على التعايش بين المذاهب في الوقت الحاضر. لكنّهم لم يضطرّوا إلى التفريط إلى حدٍّ كبير في آرائهم بلحاظ المواضيع نفسها، فتطلّب هذا الأمر توفيقًا في إقامة علاقة مع أهل السنّة المعنيّين بالتقريب.

وفي حالاتٍ نادرة، حينما كان بعض كتّاب السّنّة يلجأ إلى تناول المسائل الخلافيّة، فغالبًا ما كانوا يستشهدون، موافقين، بالحجاج الشيعيّ، أو بوجهات نظر مشابهة. ومن الممكن اختطاط ثلاثة أنماط، أو أساليب، من الحجاج، المعتمدة في معالجة المسائل الخلافيّة، في مقالات «رسالة الإسلام» وفي الأدبيّات التقريبيّة:

أ- ففي بعض الحالات سرعان ما أُبطلت نقاط الخلاف. إذ عندما نفيت الظروف التي سهّلت ظهور الخلاف، ومهّدت لانتشاره، لم يعُد للخلافات نفسها مكان، وأضحت، تاليًا، لا تُشكّل عائقًا دائمًا قبالة التقريب. رأى محمود فيّاض، على سبيل المثال، وفي ظلال القوميّات المحدثة، «أنّ الإمامة لم تعد فارقًا جوهريًّا بين الشيعة والسنّة، بل ولا فارقًا ثانويًّا»[1].

وقد طُبّق هذا اللون من الحجاج على مسألة التقيّة في غير مرّةٍ، فكان محمّد جواد مغنيّة المساهمَ الأوحد الذي جعل من التقيّة موضوعًا محدّدًا

(1) رسالة الإسلام، ج2، 1949، ص417.

للتحقيق في «رسالة الإسلام»، وبالتالي، كسر الحرمة التي أحاطت بها المجلّة هذه القضيّة. وكان طرحه خير مثال على الدفاع الشيعيّ؛ إذ استهلّ دفاعه، بادئ ذي بدء، بعرض مسهب للتقيّة ولموقف الطائفة منها، وأوضح، من ثمّ، أنّها أضحت في خبر كان. فبعدما خصّص صفحاتٍ عدّةٍ لعرض شواهد من القرآن، ولأحاديث من المراجع السنيّة، على غرار الغزّالي والسيوطي[1]، التي تجوّز التّقيّة، بل توجب استخدامها في حالات معيّنة، خلُص مغنيّة بكلامه إلى الآتي:

«إنّ التقيّة كانت عند الشيعة حيث كان العهد البائد عهد الضغط والطغيان، أمّا اليوم حيث لا تعرّض إلى الظلم في الجهر بالتشيّع، فقد أصبحت التقيّة في خبر كان. في عام 1960 أقامت الجمهوريّة العربيّة المتّحدة مهرجانًا دوليًا للغزّالي في دمشق، وكنت فيمن حضر وحاضر، فقال لي بعض أساتذة الفلسفة في مصر، فيما قال: أنتم الشيعة تقولون بالتقيّة. فقلت له: لعن الله من أحوجنا إليها. اذهب الآن أنّى شئت من بلاد الشيعة فلا تجد للتقيّة عندهم عينًا ولا أثرًا، ولو كانت دينًا ومذهبًا في كلّ حال لحافظوا عليها محافظتهم على تعاليم الدين ومبادئ الشريعة»[2].

أمّا الإشارة إلى الاضطهادات التي كان يتعرّض إليها الشيعة، على مرِّ التاريخ، فقد أتت بفائدة ذات وجهين على الحوار التقريبيّ. فمن جهة،

(1) للمزيد عن أبي حامد الغزّالي (توفّي عام 1111)، انظر:
W. M. Watt, **EI2,** II, p.1038–1041; *GAL* **I,** p.535–546 and *SI*, 744–756; concerning al-Suyūtī (b. 1505), see: C. Brockelmann, *EI1*, IV, p.620–22; *GAL* **II**, 180–204 and *SII*, 178–198; E. Sartain, **Jalāl al-dīn al-Suyūtī**, I–II, Cambridge, 1975.

(2) **رسالة الإسلام**، ج14، 1964، ص39 إلى 43، لا سيّما ص43؛ أُعيد طبع المقال في: عبد الكريم بي آزار الشيرازي، **الوحدة الإسلامية**، ص248 إلى 252؛ محمّد جواد مغنيّة، **الشيعة في الميزان**، ص48 إلى 52؛ انظر: المصدر نفسه، ص345؛ قد أخِذ المقال، الذي في الأصل لم يُكتَب في **رسالة الإسلام**، من كتاب **الشّيعة والتّشيّع** لمحمّد جواد مغنيّة؛ ونظر، كذلك: مرتضى الرضوي، **مع رجال الفكر**، ص280.

ضمن شرعيّتها التاريخيّة، مبطلةً الارتياب في هذا التقليد الشيعيّ، ومن جهة أخرى، مكّنت الكتّاب من التقليل من أهمّيّة التقيّة الحاليّة. بيد أنّ كثيرًا من الكتّاب، سنّةً وشيعةً على السواء، من خارج حلقة جماعة التقريب، أعربوا عن إجماعهم على رأي مغنيّة[1]، وما برح هذا المبحث مثار جدل ضمن الشيعة أنفسهم، حتّى عند مناصري التقريب المشهورين. إذ ادّعى محمّد بن محمّد مهدي الخالصي أنّ التقيّة واجب من الواجبات التي فرضها الله، لا ينكرها إلّا مناقضٌ للقرآن[2].

ومضافًا إلى التقيّة، عاين علماء مناصرون للتقريب ـ ولكن من خارج جماعة التقريب ـ بين الفينة والأخرى، مبحث الزواج المؤقّت (المتعة) عند الشيعة، من زاوية يمكن توصيفها بالتاريخيّة. ومرّةً أخرى برز محمّد جواد مغنيّة، الذي حذا حذو محسن الأمين، وأفاد أنّ المتعة مباحة في المبدإ، ولكنّها لم تعد تُمارس[3]. وعلى غرار مسألة التقيّة، ثمّة علماء شيعة من

---

(1) انظر: محمّد عليّ الزعبي، **لا سنّة ولا شيعة**، ص99 إلى 103؛ انظر: للكاتب نفسه، في: العرفان، ج47، العدد 8، نيسان/ أبريل، 1960، ص758 إلى 760؛ أحمد زكي تفاحة، **المسلمون**، ص100 و101؛ سالم البهنساوي، **الحقائق الغائبة**، ص77؛ قد كان لطف الله الصافي أكثر حذرًا في احتجاجه الذي أدان فيه الاستعانة الموقّتة بالتّقيّة، في: **مع الخطيب**، ص33 إلى 40؛ عاطف سلام، **الوحدة العقائدية**، ص263 إلى 286، ولا سيّما ص281 و282؛ موسى الهادي الأحسائي، **الطائفيّة**، ص380 إلى 382؛ مصطفى الرافعي، **إسلامنا**، ص131 إلى 141؛ عبد الله عليّ الخنيزين **نسيم وزوبعة**، ص340 فصاعدًا؛ محمّد الحسين آل كاشف الغطاء، **أصل الشّيعة**، ص233 إلى 237؛ على النّقيض من ذلك، رفض مصطفى الشكعة التقيّة صراحةً في: **إسلام بلا مذاهب**، ص175ـ176.

(2) محمّد مهدي الخالصي، **إحياء الشريعة**، ج3، ص449؛ أبو محمّد الخاقاني، **مع الخطوط العريضة**، ص31 إلى 33. وانظر:

Ṭabāṭabā'ī, Shi'ite Islam, p.223-225;

(3) **«المتعة عند الشيعة»، العرفان**، ج37، العدد 10 ، تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1950، ص1095ـ1096؛ أعيد طبع هذا المقال، في كتابيه: **مع الشيعة الإماميّة**، ص128 إلى 130؛ **الشيعة في الميزان**، ص373ـ374؛ انظر، كذلك، للكاتب نفسه: **من هنا وهناك**، ص229 إلى 236؛ **التجارب**، ص219ـ220؛ وللمزيد عن هذا المبحث، وعن احتجاج محسن الأمين، انظر: =

أصحاب النظرة «النسبيّة»، وثمّة، كذلك، مدافعون عن مسألة المتعة من أصحاب الرأي التقليديّ[1].

ب- وقد نشأ احتمال آخر للحدّ من حدّة نقاط الخلاف، فأشير إلى أنّ ثمّة مائزًا ما بين الواجبات التي يفرضها الدين، وتلك التي يفرضها المذهب. وبالتالي، تُنسب المسائل الخلافيّة التي ذُكرت إلى الأخير، وتُعتبر من جملة الأصول المذهبيّة. ومن ثمّ بات يُرى أنّ هذه المباحث منفصلة عن أصول الدين (التي ثمّة إجماع عامّ عليها) وأصبحت من جملة المباحث التي تتطلّب اجتهادًا. وقد استغلّ كلّ من محمّد مصطفى المراغي وعبد الكريم الزنجاني هذه الفتوى، مستعينان به في محاوراتهما التي ناقشا فيها إعادة إحياء الخلافة[2].

وعليه، جُمعت المناقشات في باب الشريعة الإسلاميّة في مبحث الاجتهاد في جماعة التقريب، وهذا ما يشهد له عدد لا يستهان به من

= Ende, «**Ehe auf Zeit**», p.16f.;

وانتقد عبد القادر محمود رأي مغنيّة في المتعة، في: **مجلّة الأزهر**، ج38، العدد 7 ، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1966، ص704 إلى 710، لاسيّما ص709.

(1) ومنهم محمّد عليّ الزعبي، **لا سنّة ولا شيعة**، ص95 إلى 98؛ انظر، للكاتب نفسه، في: **العرفان**، ج50، العدد 10، أيّار/ مايو، 1963، ص932 إلى 935؛ أحمد زكي تفّاحة، **المسلمون**، ص98 إلى 100؛ قد احتجّ منير عسيران، في العام 1909، في ردّه على الردود المضادّة للتشيّع، في **المنار** (انظر: هذا الكتاب، ص142) بأنّ ممارسة المتعة كانت محتقرة: العرفان، ج1، العدد 10، تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1909، ص492 إلى 494 و493-494؛ من المدافعين عن المتعة، نذكر: محمّد الحسين آل كاشف الغطاء، **أصل الشيعة**، ص167 فصاعدًا؛ محمّد كاظم الكفائي، **بين النجف والأزهر**، ص188 فصاعدًا و205 فصاعدًا (عن عليّ كاشف الغطاء)؛ محمّد تقي الحكيم، «**الزّواج الموقّت، فكرة التقريب**»، ج4؛ فضّل مصطفى الشكعة، في: **إسلام بلا مذاهب**، ص173-174، عدم اتّخاذ موقف واضح، واستخلص أن، على الأرجح، لا حلّ لهذه المسألة.

(2) انظر: هذا الكتاب، ص171-170.

المقالات المكتوبة بهذا الصدد[1]. ما آل إلى إعادة فتح باب الاجتهاد -حتّى عند الفقهاء السنّة كذلك-، في المبدإ، إبّان ظهور حركات التجديد الإسلاميّة في القرن التاسع عشر، الذي، وفقًا للاعتقاد التقليديّ، قد كان موصدًا في القرنين العاشر والحادي عشر[2]. لكنّ الخلافات على مبدإ الاجتهاد «الصحيح» ما برحت قائمةً في بعض الحالات الخاصّة[3]. ولكن عندما كانت المواضيع الخلافيّة تُطرح، نادرًا ما كان يلجأ المؤلّفون إلى هذه الطريقة، على الرغم من أنّ -أو لعلّ ذلك بسبب- تطبيق الاجتهاد يشمل إمكانيّة ارتكاب خطإ من دون ردود فعل مضادّة[4].

ولم يُتناول، في «رسالة الإسلام»، مبحث المتعة الحسّاس، في هذا السياق، إلّا في مناسبة واحدة، ولكن ما يثير الاهتمام هو أنّ من تناوله عالمٌ

---

(1) أُعيد نشر أهمّ هذه المقالات في: عبد الكريم بي آزار الشيرازي، **الوحدة الإسلاميّة**، ص270 إلى 332؛ من بينها (الصفحات 291 إلى 301) أطروحة محمّد مصطفى المراغي التي طُبِعت بعد وفاته، والتي نُشرت أوّلًا في **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص347 إلى 357؛ وانظر: مصطفى الرافعي، **إسلامنا**، ص99 إلى 105؛ انظر: هذا الكتاب، ص358-359.

(2) R. Peters, «**Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte**», in Ende, Steinbach (eds.), *Der Islam in der Gegenwart*, p.91-131, esp. p.110f.; L. Wiederhold, «**Das Manuskript Ms.orient A 918 der Forschungsbibliothek Gotha als Ausgangspunkt für einige Überlegungen zum Begriff 'ijtihad ' in der sunnitischen Rechtswissenschaft**», *ZDMG*, **143**, 1993, p.328-361; Kerr, Islamic Reform, p.209ff.; regarding the discussion of the (alleged) closing of the «door of ijtihad», see T. Nagel, **Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert**, Munich, 1988; W.B. Hallaq, «**Was the Gate of Ijtihad Closed?**», *IJMES*, **16**, 1984, p.3-41; A. Turki, «**Aggiornamento juridique, continuité et créativité ou fiction de la fermeture de la porte de l'Ijtihad?**», *SI*, **94**, 2002, p.5-65.

(3) Jansen, **Interpretation**, p.86ff.

(4) انظر: سليم في: **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص9-10؛ الصعيدي، في: **رسالة الإسلام**، ج6، 1954، ص382؛ قد أشاد الطرف الشيعيّ بموقف السنّة مرارًا، انظر: كاشف الغطاء في: **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص243؛ محمّد سعيد ثابت، **الوحدة الإسلامية**، ص85.

سنّيّ. وقد اعتبر محمّد محمّد المدني المتعة، مضافًا إلى الآراء المختلفة حول الآيات القرآنيّة التي تذكر طريقة ذبح الحيوانات والكيفيّة الصحيحة لغسل القدمين قبل الصلاة، من المسائل الفقهيّة التي لا ضرر من اختلاف التقديرات حولها، بما أنّها تتطلّب طرق باب الاجتهاد[1]. وقد كانت هذه القضايا الحاسمة تُعالج بشكل عرضيّ. فعلى سبيل المثال، أكّد محمّد تقي القمي على فضل «رسالة الإسلام» في إيضاحها للمسلمين أنّ الأصول المذهبيّة الإضافيّة، كالتتمّة الشيعية للأذان التي تشهد بالولاية لعليّ [ع]، لا بأس بها[2]. وقد ذهب محمّد حسين آل كاشف الغطاء أبعد من ذلك في تبريره لموقف الشيعة من الخلفاء الأوائل على أنّه ناجم عن الاجتهاد، بما أنّ طلحة والزبير، كذلك، برّروا قيامهما على عليّ بالأسلوب نفسه[3].

فكان من الطبيعي أن يولي العلماء الشيعة اهتمامًا كبيرًا في مواجهة الاتّهام بالكفر والخروج عن الإسلام، وتصوير الاختلاف بينهم وبين سائر

---

(1) **رسالة الإسلام**، ج8، 1956، ص172 إلى 187، لا سيّما ص180 فصاعدًا؛ انظر كذلك: خليل كمره اى، **منازل الوحي**، ص63-64؛ قد تحاشى عليّ الخفيف، الذي تناول موضوع المتعة بإيجاز، التعليق بشكل مباشر، انظر: **رسالة الإسلام**، ج9، 1957، ص107 إلى 109.

(2) القمي، في: **رسالة الإسلام**، ج11، 1959، ص357؛ انظر:

Falaturi, «**Die Zwölfer-Schia**», p.77f.

(3) كاشف الغطاء، في: **رسالة الإسلام**، ج2، 1950، ص271؛ لكنّه لم يكن الوحيد الذي يحمل هذا الموقف، إذ رأى محمّد رشيد رضا، قبله، أنّ المعارضة في ما يتعلّق بالحكم على الصحابة مبرّرة. انظر: **المنار**، ج1، العدد 39 ، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1898، ص767. وفي القرون السالفة، ظهر عدد من العلماء سعوا إلى حصر الخلاف الأساس بين عليّ [ع] ومعاوية باعتباره خطأً محض «اجتهاديّ».

F. Meier, «**Zum vorrang des glaubens und des guten denkens vor dem wahrheitseifer bei den muslimen**», *Oriens*, **32**, 1990, p.1–50, on p.21f., quotes the Naqshabandī Aḥmad al-Fārūqī al-Shirhindī (d. 1624) in this sense;

وفي السنوات الأخيرة، صرّح شيخ الأزهر سيّد طنطاوي، كذلك، أنّ حرب معاوية على عليّ [ع] كانت جرّاء اجتهاد؛ انظر: **روز اليوسف**، أيلول/ سبتمبر، 23، 1996، ص74؛ وانظر: هذا الكتاب، ص581.

المسلمين على أنّها خصوصيّات مذهبيّة لا تتنافى مع شرعيّة مذهبهم. بيد أنّهم لم يجمعوا، بأيّ شكل من الأشكال، على تحديد أصول المذهب. وكما بيّنا، أعلاه، قلّص محمّد جواد مغنيّة أصول الدين، التي على كلّ مسلم الإيمان بها، إلى أصول ثلاثة، وهي التوحيد، والنبوّة، والمعاد، واصفًا، في الوقت نفسه، الإمامة بأنّها مجرّد «أصل لمذهب التشيّع»، وبأنّه من ضرورات المذهب، ومن الواضح أنّه كان يروم، بذلك، إلى التخفيف من أهمية هذه المسألة الخلافيّة. وعليه، لا يُعد شيعيًّا مَن يؤمن بالأصول الثلاثة من دون الإمامة، ولكن، بناءً على منطقه، يمكن اعتباره مسلمًا حتمًا[1].

ولعلّ تفسير مغنيّة الفقهيّ قد جاء في معرض الردّ على محمّد حسين آل كاشف الغطاء، الذي قدّم احتجاجًا مختلفًا عن مغنيّة بتفصيل حاسم، في العدد السابق من «رسالة الإسلام»، وتحديدًا في المقال نفسه الذي برّأ فيه الطاعنين في الصحابة. تُشكّل الإمامة، من منظار العالم العراقيّ، الاختلاف الأهمّ بين السنّة والشّيعة، غير أنّها رديفة التوحيد والنبوّة، ومبنيّة على نصّ من الله ورسوله. وكانت الخطوة الوحيدة التي أقدم عليها محمّد حسين تلطيفًا لهذه النظرة، التي كانت قاربت البداية التاريخيّة للشرخ بين المذاهب الإسلاميّة أكثر من ترجمة مغنيّة، قوله إنّ الشيعة لم يكفّروا مَن لا يقول بالإمامة ـ«كلّا ومعاذ الله»ـ، وأنّ ذلك كلّه لم يبدّل واجب التواصل المبنيّ على الأخوّة[2].

---

(1) مغنيّة، في: **رسالة الإسلام**، ج2، 1950، ص387 إلى 389؛ انظر كذلك: حسن الصفّار، **التعدّديّة والحرّيّة في الإسلام**، ص167 فصاعدًا؛ محمّد هادي الدفتر، **صفحة**، ص38ـ39 وص46ـ47 وص72 و472.

(2) كاشف الغطاء، في: **رسالة الإسلام**، ج2، 1950، ص270ـ271؛ انظر كذلك: عبد الله السبيتي، **إلى مشيخة الأزهر**، ص41 فصاعدًا؛ تحاشى محمّد تقي القمي الحسم في هذه المسألة، وحدّد الأمر بالقول بأنّ كلّ طائفة بإمكانها، وبكلّ سهولة البقاء على معتقداتها لطالما أنّها لا تستفزّ أتباع المذاهب الأخرى؛ انظر: رسالة **الإسلام**، ج6، 1954، ص368؛ ج9، 1957، ص22.

ج- ثمّة أسباب منطقيّة للركون الضئيل، نسبيًّا، إلى مسألة الاجتهاد بلحاظ نقاط الخلاف، إذ اللجوء إلى مبدإ استنباط الأحكام الشرعيّة يُشكّل مشكلةً ذات بُعدين. فمن جهة، كما بيّنّا للتوّ، لم يكن ثمّة إجماع على رسم حدّ فاصل بين أصول الدين وأصول المذهب، حتّى ضمن مذهب التشيّع نفسه، حال ذلك كحال المسائل التي يمكن نسبتها إلى الفئة الثانية. ومن جهة أخرى، شكّل التوصّل إلى نتائج متباينة عند اعتماد الاجتهاد تأكيدًا -وإلى حدّ ما موافقةً- على وجود مسائل خلافيّة كهذه.

وقد تجنّب الكتّاب الشيعة هذا المحذور، ولكن طرحوا المسائل التي كانت مثار خلاف على بساط البحث، بعرض آرائهم بأسلوب يتلاءم مع آراء السنّة، أو إن شئت فقل بأسلوب لا يعارضها على الأقلّ. وقد كان هذا الأسلوب الثالث، المستخدم في الجدال التقريبيّ، من الأهمّيّة بمكان، حيث كان لا بدّ من نفي الاختلاف نفسه على بعض المسائل، على غرار صحّة النصّ القرآنيّ. إذ كلّما ذُكرت هذه المسألة، في «رسالة الإسلام»، كانت تصاحب بتأكيد على أنّ التلميح إلى اتّهام الشيعة بعدم اعترافهم بصحّة النّصّ القرآنيّ بشكله الحاليّ، وبزعمهم أنّ السنّة قد حرّفوا النصّ الأصليّ، عمل كيْديّ[1].

وثمّة محاولتان لإعادة تفسير نظريّة التحريف، بعيدتان كلّ البعد من ردود الرفض المنمّطة، وموافقتان لروح التقريب بين المذاهب. فقد دافع توفيق الفكيكي عن التشيّع ردًّا على ادّعاء أبي زهرة أنّ الكليني (توفّيّ ما بين عامي 941_940)، «وهو حجّة عندهم -أي الشيعة-»، اتّفق مع الرأي الذي يقول بتحريف القرآن[2]. وعلى النقيض من ذلك، استنتج الفكيكي،

(1) القمي، في: **رسالة الإسلام**، ج11، 1959، ص350_351؛ ج13، 1962، ص247؛ قد وافق محمّد محمّد المدني هذا الرأي، كذلك، انظر: **رسالة الإسلام**، ج11، 1959، ص382 إلى 384.

(2) للمزيد عن الكليني، انظر: هذا الكتاب، ص499، الهامش (1)؛ للمزيد عن أهمّيّته بالنسبة إلى =

بعد عرض جملة من المراجع القديمة والحديثة، أنّ الأحاديث، كلّها، التي تشكّك بصحّة النصّ القرآنيّ هي نفسها أحاديث محرّفة وضعيفة. وفي الحقيقة، أقدم الفكيكي على عرض الأحاديث المزيّفة التي أشار إليها أبو زهرة بُغية إثبات بطلانها[1].

وقد أسهب أبو القاسم الخوئي في بحثه في هذه المسألة، بعيدًا من الإبهام، ليؤلّف بين وجهات النظر المتباينة. وكان بحثه، في الواقع، جزءًا من كتاب له بعنوان «البيان في تفسير القرآن»[2]، لا مقالًا كُتب خصّيصًا «لرسالة الإسلام». ولم يكن حجاج الخوئي نفيًا بسيطًا لتهمة التحريف؛ بل سعى إلى شرح المفهوم الشيعيّ بطريقة لا تترك للسنّة أيّ مجال للطّعن فيه. إذ لم يتناول، صراحةً، الاحتمال النظريّ لوجود إضافات في نسخة عليّ للقرآن، ولكنّه أكّد أنّها لم تكن جزءًا من الوحي الذي تُكتّم عليه؛ بل تأويلات:

«وحاصل ما تقدّم: أن وجود الزيادات في مصحف عليّ [ع] وإن كان صحيحًا إلّا أنّ هذه الزيادات ليست من القرآن، وممّا أمر رسول الله [ص] بتبليغه إلى الأمّة، فإنّ الالتزام بزيادة مصحفه بهذا النوع من الزيادة قول بلا دليل، مضافًا إلى أنّه باطل قطعًا. ويدلّ على بطلانه جميع ما تقدّم من الأدلّة القاطعة على عدم التحريف في القرآن»[3].

= النقاش حول تحريف القرآن، انظر:

Brunner, **Die Schia und die Koranfälschung**, 6 and index, s.v.

(1) الفكيكي، في: **رسالة الإسلام**، ج12، 1960، ص65 فصاعدًا.

(2) انظر: **رسالة الإسلام**، ج10، 1958، ص215 إلى 217.

(3) المصدر نفسه، ص186 إلى 189، لا سيّما ص189؛ عبد الكريم بي آزار الشيرازي، **الوحدة الإسلاميّة**، ص243 إلى 247؛ أبو القاسم الخوئي، **البيان في تفسير القرآن**، ط2، النجف، 1385/ 1966)، ص218، ص241 إلى 245؛ للمزيد عن تفسير الخوئي، انظر:

M. Ayoub, «**The Speaking and the Silent Quran. A Study of the Principles and Development of Imāmī Shī'ī tafsīr**», in A. Rippin (ed.), =

ومثالٌ أخير على اعتماد نهج التوفيق بين وجهات نظر متناقضة، كلّ تناقض، ما كتبه محمّد صالح الحائري المازندراني عن مسألة الحكم الشرعيّ[1]. إذ سعى إلى تجنّب معضلة المفاهيم المتباينة حول التاريخ المقترنة بكلّ من الإمامة والخلافة، معتبرًا أنّ شكلي الحكم هذين أمران منفصلان لا يزاحم بعضهما بعضًا ولا يتعارضان بأيّ شكل من الأشكال.

«فإنّ ملاك التسننّ الخالص عن الزوائد التعصّبية إنّما هو صحة الخلافة الملّيّة لا إنكار الإمامة السماويّة المنصوصة، ولا الإعراض عن علوم أهل بيت الرسالة وروایاتهم وفتاواهم، كما إنّ ملاك التشيّع الكامل اعتقاد الامامة المنصوصة لعليّ والأئمّة الأحد عشر من ولده، وافتراض طاعتهم في العلوم الدينيّة لا إبطال خلافة من قام بمصالح الأمّة مع العدل والزهد والأمانة على بيت المال لإمكان رضا الإمام المنصوص بها، ولو لصلاح الوقت وخشية الفتنة، وقد كان الأمر في الصدر الأوّل على هذا المنوال، فلم يكونوا يشترطون في صحّة الخلافة الجمهوريّة إنكار الإمامة المنصوصة الخاصّة الإلهيّة لأهلها، ولا في الإمامة بهذا المعنى المتقوّم بالنصّ والعصمة والمعجز إنكار صحّة الخلافة للقائم بها دون الإمامة برضا الأمّة أو برضا الإمام، سيّما إذا عهد النبيّ صلوات الله عليه وسلامه عليه أن لا يقوم الإمام المنصوص بها، ولا ينهض لها حتّى يبايعوه ويأتوه طائعين، فإنّ مبحث الإمامة ومبحث الخلافة مبحثان مستقلّان لا يجب التناكر والتكاذب بينهما، وإنّما ألقي البأس والخلاف بينهما بعد ذلك، فما روعي طريق التسالم بينهما فكانت عاقبته أمر المفرّقين بينهما في الأمّة خسرًا»[2].

= *Approaches to the History of the Interpretation of the Quran,* Oxford, 1988, p.177-198, esp. 190-192; Brunner, Die Schia und die Koranfälschung, p.88-93.

(1) المازندراني في **رسالة الإسلام**، ج3، 1951، ص403 إلى 433؛ أُعيد طبعه في عبد الكريم بي آزار الشيرازي، **الوحدة الإسلاميّة**، ص205 إلى 236؛ عبد الله العلايلي، **مسألة التقريب**، ص209 إلى 227.

(2) المصدر نفسه، ج3، 1953، ص408.

وقد قال إنّه، في عصر الخلفاء الثلاث الأوائل، شغل المنصبَين -أي الإمامة والخلافة- أشخاص مختلفون، فكان عليّ الإمام وأبو بكر وعمر وعثمان الخلفاء، ما جعل الاعتراف بالمنصبَين، كليهما، ممكنًا في يومنا هذا عند السنّة والشيعة على السواء. وقد ذهب المازندراني أبعد من ذلك في تقسيمه لمهام السلطتين، موضحًا أنّ: «الخليفة أمين خزائن الأرض، والإمام أمين خزانة علوم الله ورسوله»[1].

ثمّة وجهَان اثنَان لأقوال المازندراني. إذ دعَـمَ، من جهة، التعايش المطروح بين الإمامة والخلافة، وأحقيّة الشيعة بالقيادة، ضمنًا، وحطّ، تلقائيًا، من شأن الخلافة، باعتبارها ممارسة موقّتة للحكم ليس إلّا. ومن جهة أخرى، يمكن أن يُرى أنّ المقال، في المقام الأوّل، تعبير عن اعتقاد تقريبيّ صادق، ومحاولة لحلّ عقدة أحقّية استلام السلطة.

ومهما حاول المازندراني، في المقال، استيعابَ وجهة النظر السنّية، فإنّ محاولاته لم تؤتِ ثمارها. إذ لم يتطرّق أحد في «جماعة التّقريب» إلى الحديث عن المقال، ولم يُذكر في أيٍّ من الكتابات التي عالجت مسألة التقريب. ولكن عقب سنوات عدّة، فحسب، عندما بلغت نشاطات التقريب أوجها، إثر فتوى شلتوت عام 1959، ذكر محمّد محمّد المدني المقال وأشاد به[2]. ولم يكن ذلك عصيًّا عليه بالنظر إلى الخلفيّة السياسيّة -سيتمّ الحديث عنها أدناه- التي آلت إلى إعلان الفتوى. وعليه، يكتنف

(1) المصدر نفسه، ص420؛ يشبه هذا التفسير ما قاله مغنيّة عن عصمة الأئمة، أنّ المعصوم يفعل الطاعة مع قدرته على تركها، ويترك المعصية مع قدرته على فعلها؛ انظر: **رسالة الإسلام**، ج5، 1953، ص164 إلى 166، لا سيّما ص166؛ انظر كذلك: محمّد عليّ الزعبي، **لا سنّة ولا شيعة**، ص104 إلى 109؛ سالم البهنساوي، **السنّة المفترى عليها**، ص61؛ انظر: للكاتب نفسه، **الحقائق الغائبة**، ص70 فصاعدًا؛ من جهة أخرى، سَخِر عبد المتعال الجبري من مفهوم العصمة، في: **حوار مع الشيعة**، ص210 إلى 213.

(2) المدني، في: **رسالة الإسلام**، ج11، 1959، ص373 إلى 388، لا سيّما ص386-387.

تحليل المازندراني على بُعد سياسيّ تخطّى حدود التقريب، كما يمكن تفسيره على أنّه دفاع عن ممارسة الشاه للسلطة آنذاك ـ وهو، إذ ذاك، يؤدّي دور الخليفة ـ، وبذلك لم يكن العلماء يملكون أدنى سبب لمعارضتها. لذا يجوز القول إنّ المازندراني ينتمي إلى مجموعة العلماء الشيعة الإيرانيّين الذين ينحازون إلى الحاكم في جدليّة الإسلام والسياسة[1]. ولم يتوانَ المازندراني في مناسبات أخرى عن إطلاق أكثر الألقاب توقيرًا على الحاكم الإيرانيّ، كقوله «جلالة الملك شاهنشاه، حضرة السلطان محمّد رضا بهلوي، البطل، العالم، الفضيل، المُحِقّ للحقّ والمُبطِل للباطل»[2].

ولدى التأمّل في المقالات النادرة التي تعرّضت للقضايا الخلافيّة، يُستشفّ، وبكلّ وضوح، مدى ضيق حدود الجهود الساعية إلى التقريب في الواقع، ولاسيّما عندما بذلت الجهود للتوفيق بين وجهات النظر المختلفة. ولا يخفى على أحد استحالة تحقيق أيّ توافق غير التقريب السطحيّ، ولاسيّما بلحاظ القضايا الفرعيّة الحسّاسة التي لم تُعالج عند التطرّق إلى هذه المسائل. فعلى سبيل المثال، لم تكرّس أيّ من الكتابات التي تناولت موضوع تحريف القرآن حتّى سطرًا واحدًا إلى حقيقة أنّ العالم الشيعيّ حسين بن نوري الطبرسي دافع بشدّة، في أواخر القرن التاسع عشر، عن رأيه القائل بصحّة نظريّة التحريف. وينطبق الأمر نفسه على مبحث الإمامة، فعلى الرغم من طول مقال المازندراني، لم نجد أي إشارة إلى الاعتقاد بالمهديّ، وهو اعتقاد لا يفارق نظرة الشيعة إلى التاريخ. ولا أخال أنّه من باب الصدفة المحضة قد بترت جميع العلاقات ما بين جماعة التقريب وأحمد أمين، بعدما نقد المؤرّخ المصريّ (وإن خارج حلقة جماعة

---

(1) Akhavi, **Religion and Politics**, p225, note 51.

(2) محمّد صالح المازندراني، **رسالة كلمات الحجج العامرة**، ص14؛ ورد في **معجم رجال الفكر والأدب في النجف**، ج3، ص1140، أنّه لم تكن علاقة المازندراني بالحكومة خالية من المشاكل، فعقب ـ أو بسبب ـ تدخّله في السياسة، نُفي المازندراني إلى الخارج البلاد.

التقريب) هذا المبحث، مرتكبًا، تاليًا، انتهاكًا جسيمًا بتناوله محظورًا من المحظورات.

حتّى إنّ محمّد جواد مغنيّة لم يتطرّق إلى مبحث الإيمان بعصمة الأئمّة إلّا عرضًا[1]. وقد قدّم الكاتب نفسه مثالًا آخر على الإدراك الانتقائيّ؛ إذ أغفل، في مقالٍ دافع فيه عن محوريّة عاشوراء واستشهاد الحسين في التشيّع، شعائرَ شهر محرّم، غير المجمع عليها حتّى ضمن الشيعة، ويرى إليها كثير من السنّة على أنّها بدع، بما فيهم أصحاب الاتّجاه المعتدل[2].

وأخيرًا، كان الحذف التامّ لقضيّة، رُبّما، ولّدت أكثر الطعون اللاذعة المعادية للتشيّع في القرن العشرين، من أكثر الأمور لفتًا للانتباه، وهي سيرة أصحاب النبيّ [ص] والموقف منهم. إنّها ليست نتيجةً مفاجئةً بل حتميّةً، نظرًا إلى مفهوم التاريخ المروّج له في «رسالة الإسلام» الذي تضمّن، في المقام الأوّل، تحذيرًا من الانشغال المفرط بهذا الموضوع. وقد أعطى ذلك انطباعًا بأنّ الوحدة التامّة وجدت بين المسلمين في القرن الأوّل، وأنّها لم تنتفِ إلّا لاحقًا بتأثيرٍ من الخارج.

وثمّة مسائل مشابهة لمسألة الصحابة، وهي مسألة «صحّة الحديث»، أثار هذا المبحث جدالًا شديدًا بين الشيعة والسنّة، وفي ما بين السّنّة أنفسهم، حتّى يومنا هـذا[3]. وبالتالي كان من المنطقيّ أن يُتجنّب هذا

---

(1) انظر: هذا الكتاب، ص347، الهامش (1).

(2) مغنيّة، في: **رسالة الإسلام**، ج11، 1959، ص261 إلى 265؛ الجدير ذكره في كلام مغنيّة أنّه لم يصف الحسين [ع] «برمز للبطولة، والإنسانيّة والأمل»، فحسب، بل نعت خصمه يزيد «برمز للفساد، والاستبداد والتهتّك والرذيلة»، ص263؛ للمزيد عن شعائر شهر محرّم المثيرة للخلاف حتّى ضمن التشيّع نفسه، انظر:

Ende, «**Flagellations**», passim.

(3) انظر: على سبيل المثال، الخلاف حول وثاقة الأحاديث المرويّة عن الصحابيّ أبي هريرة:

Juynboll, **The Authenticity of the Tradition Literature**, p.62-99.

الموضوع في «رسالة الإسلام» إلى درجة كبيرة، بُغية الحؤول دون اندلاع الخلافات. وبعيدًا عن الإشارات العامّة المتفرّقة إلى محرّفي الأحاديث، الذين حُمّلوا مسؤوليّة جزء كبير من الانقسام بين المذاهب الإسلاميّة ولكّنهم بقوا مجهولي الهويّة[1]، لم تتدخّل «رسالة الإسلام» في الجدال، حتّى إنّها لم تحدّد معايير مستقلّة للرجوع إلى الأحاديث النبوّيّة، حتّى إنّ مشروع فهرسة الأحاديث المعترف بها عند الطائفتين، الذي أُعلن في العام 1962، لم يتخطَّ مرحلة التخطيط فحسب، ما أسفر عن حالة غريبة بعض الشيء، ومتناقضة في آن، في أوساط مجتمع التقريب، إذ سعت جماعة التقريب إلى تسوية الخلاف التاريخيّ بين الطائفتين من دون أن تتمكّن من الخوض في الخلفيّة التاريخيّة، بما أنّ ذلك يذكي نيران الخلاف مجدّدًا. وعلى الرغم من -أو قُل بسبب- الدعوات المتكرّرة إلى ترك الحديث عن الماضي نهائيًّا، فقد كان جعل التاريخ طيّ النسيان أمرًا دونه شيب الغراب.

وقد كان ثمّة محاولات عدّة لتأريخ الصراع، غير أنّها اتّسمت بالبدائيّة، ولم تتعدَّ الرؤية الفاترة التي تعتبر أنّ هذا المبحث المصيريّ لم يعد قائمًا في الواقع، بعد أن دوفع عنه في غير صفحة، كما فعل مغنيّة بلحاظ مبحث التقيّة.

بالتي هي أحسن؟ الاستدلال الموحّد والآراء الشّائعة

بما أنّ جماعة التقريب قد تخلّت عن الرؤية التاريخيّة، بل التأريخيّة إلى حدّ ما، كان على الكتّاب الساعين إلى التقريب إيجاد تبرير لإمكانيّة تحقيق التقريب وضرورته ولتشريع محاولاتهم الخاصّة، بناءً على استدلالات وحجج أخرى. غير أنّه كان لا بدّ، كذلك، من الابتعاد عن ما

(1) دراز، في: **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص233 إلى 238، لا سيّما ص235-236؛ المدني، في: **رسالة الإسلام**، ج2، 1950، ص188 إلى 192، لا سيما ص192؛ مغنية، المصدر نفسه، ص387 إلى 389؛ انظر: للكاتب نفسه: **رسالة الإسلام**، ج14، 1964، ص224 إلى 230.

يوحي بأنّ المشاكل الكبرى قد تُعيق التفاهم بين الفريقين، ومن الإقرار باحتجاجات الخصوم بالخفاء، كما كان يحصل، وهي احتجاجات تُلقي الضوء على التباينات السنّيّة الشيعيّة. وقد عمد المؤلّفون، الذين كتبوا في «رسالة الإسلام» باسم مفهوم التقريب، إلى بذل جهود ومساع ملموسة لبيان مدى اتّحاد المشاركين في التقريب، وللتأكيد على المجهود الضئيل المطلوب لتقريب المسافة بين المسلمين. ولتحقيق هذا الهدف، لجأ الكتّاب إلى جملة من الاستدلالات المتكرّرة، وشبه الموحّدة في مطاوي المجلّة وفي الكتابات الأخرى ذات الصّلة. وقد تضمّنت الآتي:

أ- التشديد على سماحة الإسلام مع أهل الأديان الأخرى: فوفقًا لهذه الرؤية، لازمت سمة الانفتاح الكبير المسلمينَ، على مرّ الزّمن، خصوصًا تجاه المسيحيّين واليهود، الذين نعتوهم بأهل الكتاب وأهل الذمّة. حتّى زواج المسلمين من غير المسلمين لم يكن محرّمًا، ولا يقصّ علينا التاريخ حالةً ما قد انتشر فيها الإسلام بقوّة السيف كما يقول بعض المستشرقين[1]. وقد أفاد عبد المتعال الصعيدي أنّ السبب وراء روح التسامح هذه هو أنّ الإسلام ينظر إلى الرابطة الوطنيّة كما ينظر إلى الرابطة الدينيّة، فيرعى حقّ المواطن غير المسلم كما يرعى حقّ المواطن المسلم[2]. ومن هنا، استنتج محمّد جواد مغنيّة استنتاجًا جليًّا لجدليّة التقريب وهو أنّه، على ضوء ما سبق، لا يسوّغ لمسلم أن يكفّر طائفةً تؤمن بالأصول نفسها، علمًا أنّ بعضًا من علماء السنّة جعلوا التسامح الإسلاميّ يطال حتّى الخوارج[3].

---

(1) عليّ عبد الواحد وافي، في: **رسالة الإسلام**، ج17، 1963، ص43 إلى 48؛ انظر: أحمد أمين، في: **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص244 فصاعدًا.

(2) الصعيدي، في: **رسالة الإسلام**، ج6، 1954، ص382 إلى 387، لا سيّما ص386؛ انظر كذلك: **رسالة الإسلام**، ج10، 1958، ص83 إلى 88؛ للمزيد عن موقف جماعة التقريب من القوميّة العربيّة، انظر: ص281 فصاعدًا أدناه.

(3) مغنيّة، في: **رسالة الإسلام**، ج5، 1953، ص392 إلى 395، لا سيّما ص392 و393؛ انظر: محمّد التيجاني السماوي، **الشيعة هم أهل السنّة**، ص65. ولعلّ مغنيّة ألمح هنا إلى =

ب- التأكيد على أنّ القضيّة هي التقريب بين المذاهب الإسلاميّة حصرًا، لا توحيدها، أو تنزيلها عن ما هي عليه، أو إبطالها: إذ قيل، في بعض الأحيان، إنّ أصل التسمية تشير إلى أنّ المسلمين جميعًا شيعة؛ لأنّهم جميعًا يحبّون أهل البيت، وجميعهم سنّة، كذلك، لأنّهم جميعًا يوجبون الأخذ بسنّة الرسول(1). بيد أنّ المقالات كلّها كانت تبيّن في مجرى الكلام أنّ الغرض من التقريب، قطعًا، ليس تشييع السنّيّ، أو تسنين الشيعيّ.

إنّما أصرّ محمّد تقي القمي على أنّ إبطال المذاهب الإسلاميّة مستحيل، وغير مرغوب فيه، حال ذلك كحال إدماجها في مذهب موحّد. فإنّ الغرض من مبادرة التقريب ليس إلّا التعايش بين الشيعة والسنّة بمذاهبهم الإسلاميّة، والإقرار المتبادل بهذه المذاهب(2). وكان محمّد أبو

= محاولات علماء الإباضيّة والسلفية للتوفيق بين وجهات نظرهم. وإنّ الكثير من أساليب الاحتجاج التي ظهرت في سياق هذا الجدال تُذَكِّر بتعليقات العلماء من أصحاب الفكر التقريبيّ المذكورة في هذا الكتاب؛ انظر:

P. Shinar, «**Ibāḍiyya and Orthodox Reformism in Modern Algeria**», in U. Heyd (ed.), **Studies in Islamic History and Civilization**, Jerusalem 1961, p.97-120.

(1) القمي، في: **رسالة الإسلام**، ج5، 1953، ص146 إلى 151، ص148-149؛ هاشم الدفتر دار المدني ومحمّد عليّ الزعبي، **الإسلام بين السنّة والشيعة**، ج1، ص95-96؛ عبد الحسين شرف الدين، في: المصدر نفسه، ج2، ص117؛ عبدالله القلقيلي، في: العرفان، المجلد 41، العدد 9، تمّوز/ يوليو، 1954، ص999 إلى 1002؛ مصطفى الرافعي، **إسلامنا**، ص15-16؛ محمّد عليّ الزعبي، **لا سنّة ولا شيعة**، ص231-232؛ وانظر، للكاتب نفسه: **العرفان**، ج42، العدد 1، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1954، ص9 إلى 11، لا سيّما ص9؛ ج48، العدد 4 ، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1960، ص343 إلى 348.

(2) القمي، في: **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص258 إلى 262، لا سيّما ص260؛ انظر، للكاتب نفسه، في: **رسالة الإسلام**، ج3، 1951، ص35 إلى 39، لا سيّما ص37؛ ج5، 1953، ص148-149؛ ج6، 1954، ص365 إلى 370، لا سيّما ص366؛ ج9، 1957، ص20 إلى 24، لا سيّما ص22؛ ج11، 1959، ص348 إلى 359، لا سيّما ص352؛ وانظر، كذلك: عبد الحسين ابن الدين، في: **رسالة الإسلام**، ج8، 1956، ص366 إلى 369؛ محمّد المازندراني، في: **رسالة الإسلام**، ج3، 1952، ص408 و410 و424؛ محمّد صادق الصّدر، في: **رسالة الإسلام**، ج1، =

زهرة من أبرز السنّة المؤيّدين لهذا الرأي. إذ حذّر، في غير مرّة، من أهوال ما وصفه باللامذهبيّة[1]. وبالفعل، ما برح الجدال حول وجوب اعتناق المسلم مذهبًا معيّنًا ملازمًا لنقاش أوسع حول فتح باب الاجتهاد مجدّدًا. وقد عارض محمّد رشيد رضا، صراحةً، أيّ اتّباع أعمى لمذهبٍ من المذاهب، بما أنّ ذلك يخالف روح الإصلاح. إذ دعا، وغيره من المصلحين، إلى إلغاء المذهب التقليديّ؛ وقد فضّلت الأجيال اللاحقة الحديث عن إدماجها من أجل تبيين أنّ الهدف الأسمى لم يكن منح الحرّيّة الاعتباطية للجميع؛ بل تأليف مذهبٍ موحّد. ولم يجمع السنّة كافّةً على هذا النقاش بأيّ شكل من الأشكال، وبقي التحذير من أخطار اللامذهبيّة لائحًا[2].

وقد كان أصل هذا الاحتجاج، وخلفيّته، وتكراره المستمرّ في الجدال التقريبيّ، اتّهام «جماعة التّقريب» بأنّ غايتها الأساس تكمن في الترويج للتشيّع، ولم يتوانَ معارضو هذا النقاش من أهل السنّة عن إذاعته. ومنذ ظهور «جماعة التقريب» انشغلت بهمّ إمكانيّة تعالي هذه الأصوات

= 1949، ص358 إلى 364، لا سيّما ص360؛ محمّد الحسين آل كاشف الغطاء، في: **رسالة الإسلام**، ج2، 1950، ص268 إلى 273، لا سيّما ص269؛ عبد المتعال الصعيدي، في: **رسالة الإسلام**، ج7، 1955، ص35 إلى 39، لا سيّما ص35؛ محمّد عبد الله محمّد، في: **رسالة الإسلام**، ج14، 1964، ص203 إلى 211، لا سيّما ص203 فصاعدًا؛ ج15، 1964، ص11 إلى 19، لا سيّما ص11؛ وانظر، كذلك: **العرفان**، ج28، العدد 8، كانون الثاني/ يناير، 1939، ص769 إلى 776، لا سيّما ص771؛ محمّد محمّد المدني، **دعوة التّقريب**، ص4 إلى 7؛ مصطفى الرافعي، **إسلامنا**، ص32 و59 إلى 65؛ حامد محمود إسماعيل، في: **العرفان**، ج47، العدد 6، شباط/ فبراير، 1960، لا سيّما ص539؛ رضوان المتعافي، **لجنة توحيد المذاهب**، ص6ـ7؛ حسن الصفّار، **التعدّدية والحرّيّة في الإسلام**، ص95.

(1) محمّد أبو زهرة، **محاضرات في الميراث**، ص9 فصاعدًا؛ انظر: للكاتب نفسه، **الوحدة الإسلاميّة**، ص276 إلى 279؛ للكاتب نفسه، **الإمام الصّادق**، ص13.

(2) Cf. Wild, «**Muslim und madhab**», passim, as well as W. Ende, «**Salafiyya, 2b, Syria**», *EI2*, VIII, p.908; an earlier example is discussed by A. Hofheinz, «**Transcending the madhhab—in Practice, The Case of the Sudanese Shaykh Muham-mad Majdhub (1795, 6-1831)**», Islamic Law and Society 10, 2003, p.229-248.

المعارضة على أرض خصبة. وعليه، أكّدت الجماعة في مستهلّ رسالة أبرقتها إلى الملك آل سعود أنّها لـم تسعى إلى «إفساد» المذاهب الإسلاميّة فضلًا عن إدغام بعضها في بعض[1]. وقد كان هذا الجدال نفسه قديمًا قِدَم مساعي التقارب؛ إذ أكّد علماء العراق خصوصًا، الذين دعوا عامّة الناس إلـى الوحدة قبل الحرب العالميّة الأولـى، على ضـرورة الحفاظ على استقلالية كلٍّ من المذاهب الإسلاميّة[2]. وعندما كتب محسن الأمين خطبته المقتضبة حول التقريب عام 1914، رأى، هو الآخر، أنّ من الأفضل البدء بالقول إنّ كلمته هذه لا تهدف إلى تشييع السنّة ولا إلى العكس[3].

ومن المنظور التّاريخي، لـم يكن من البديهيّ النظر إلى هذا الطلب على أنّه يُعبّر عن رغبة الشيعة في الإقـرار بمساواة مذهبهم مع المذاهب السنّيّة الأربعة. فعلى سبيل المثال، عندما حاول نادر شاه توحيد الطائفتين السنّيّة والشيعيّة، واضعًا نصب عينيه، تحديدًا، تحقيق النتيجة عينها، كان يروم إلى كسر استقلاليّة العلماء الشيعة، الذين أدركوا هذا الدافع المُضمر، وتوقّعوا فشل مؤتمر النجف عام 1743. وخلافًا لذلك، في القرن العشرين، لم يعُد الطلب الشيعيّ يُترجم سلبيًّا؛ بل أُيّد صراحةً باعتباره الغاية المنشودة لحوار مع الطرف الآخر. ناهيك عن العلماء العراقيّين السابقي الذكر، كان عبد الحسين شرف الدين، في هذا السياق، في الطليعة، بما أنّه أوضح، منذ البداية، أنّه كتب «المراجعات» لإثبات أنّ التشيّع مذهب خامس[4].

---

(1) **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص97؛ تمّ التأكيد على هذا الأمر مجدّدًا، في: المصدر نفسه، ص315 فصاعدًا.

(2) انظر: **العرفان**، ج3، العدد 4، شباط/ فبراير، 1911، ص160؛ انظر: **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص100؛ انظر:

RMM, **13**, 1911, 2, p.384-387;

وقد أشار أبو الحسن ميرزا الشيخ الرئيس إلى ذلك من قبل، في، **اتّحاد اسلامى**، ص38.

(3) محسن الأمين، **الحق اليقين**، ص3.

(4) عبد الحسين شرف الدين، **المراجعات**، المراجعة 4؛ انظر: هادي فضل الله، «**الجانب** =

ولكي لا يُتّهم العلماء الشيعة بأنّهم مشاركون في نشاط دعائيّ بحت مع السنّة، شعر علماء الشيعة بضرورة التشديد على أنّ همّهم التقريب، فحسب، لا التوحيد. وقد سبق وأعرب محمّد حسين آل كاشف الغطاء، في خطبة ألقاها في القدس عام 1931، عن رأيه في هذه المسألة، وبكلّ وضوح[1]. وفي نطاق عمل جماعة التقريب، أيّد العلماء السّنّة هذه الرؤية كليًّا. وهذا ما شكّل تحوّلًا كبيرًا عكس زمن المراغي، حيث ساد الميل نحو الرغبة في توحيد المذاهب الإسلاميّة، وحيث اعتبر التقارب بديلًا موقّتًا فحسب[2]. ولكنّ ما أقدم عليه محمّد أبو زهرة لم يرق للشيعة، إذ بنى بحثه عن الإمام جعفر الصادق على القياس بمؤسّسي المدارس السنّية الأربع، كما ذكرنا، وبالتالي «انتقص من قدره» باعتباره مجرّد مجتهد فحسب[3].

ج- التشديد على ضرورة نشر علوم المذاهب الإسلاميّة كلّها وعقائدها، كي يتمكّن المسلمون من التعرّف إلى المذاهب الأخرى وفقًا لتجربتهم الخاصّة بعيدًا من لوثة التحامل: ومن أبرز جنبات الدفاع الشيعيّ اتّهامُ السنّة بجهلهم مذهب التشيّع، أو بعدم امتلاكهم المعرفة الكافية عنه على الأقلّ، وبعدم بذل أيّ جهد لتغيير هذه الحال، وتاليًا، لإذاعة المفتريات وشبه الحقائق، قصدًا أو سهوًا. وكلّ ما يحتاجه المرء، في هذا السياق، هو

= الإصلاحيّ عند السيّد عبد الحسين شرف الدين»، الإمام السيّد عبد الحسين شرف الدين، ص253 إلى 280، وص260 فصاعدًا.

(1) محمّد حسين آل كاشف الغطاء، **الخطبة التاريخية**، ص7، وانظر: أيضًا: **العرفان**، ج28، العدد 6، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1938، ص577 إلى 579؛ من جهة أخرى، طالب أحمد عارف الزين، في العشرينات، استحداث مذهب عامّ للمسلمين جميعًا، انظر: **العرفان**، ج11، العدد 2 ، تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1925، ص128 إلى 133.

(2) محمّد فريد وجدي، في: **مجلّة الأزهر**، ج8، 1938، ص642 إلى 644، لا سيّما ص644؛ انظر: عبد المنعم النمر، **الاجتهاد**، ص298.

(3) وللمزيد عن ردّ حسين يوسف مكّي العاملي، انظر: هذا الكتاب، ص268.

استحضار ردود محمّد حسين آل كاشف الغطاء على تعليقات أحمد الأمين المعادية للشيعة في مطلع الثلاثينات[1].

وتحت تأثير هذا اللون من الجدال السنّيّ، ظهرت «لغة توجيهيّة منمّقة» في كثيرٍ من كتابات علماء الشيعة، التي غلب عليها الحديث عن العلاقات بين الطائفتين في العصر الحديث. وقد اشتمل هذا الأمر على وصف منمّط لمحادثات يقول عنها كاتب ما ـ وغالبًا ما يكون عالم من العلماء البارزين ـ إنّه التقى بسنّيّ أهان التشيّع بطريقة تُظهر جهالته وتعنّته. إذ يبدو الشيعيّ فيها، في غالبيّة الحالات تقريبًا، قادرًا على توجيه خصمه إلى الطريق الحقّ من دون جهد يُذكَر، وغالبًا ما تخلص الحادثة إلى تشيّع السنّيّ[2].

وبالتالي، لا غرو في أن يتناول الكتّاب الشيعة هذا الموضوع بالتحديد

(1) انظر: هذا الكتاب، ص272. وانظر، كذلك: محمّد حسين آل كاشف الغطاء، **أصل الشيعة**، ص23ـ24 و32 فصاعدًا؛ محمّد صالح المزندراني، في: **رسالة الإسلام**، ج3، 1951، ص412 و427؛ أكّد محمّد جواد مغنية أنّ الشيعة قصدوا الأزهر ودمشق، باستمرار، درسًا المذهب السنّيّ، ولم يكن ينطبق هذا الواقع على الفريق المقابل بالدرجة نفسها؛ وانظر: **العرفان**، ج48، العدد 8، آذار/ مارس، 1961، ص765 إلى 769، حيث ثمّ قراءة لكتاب **الإمام الصادق لأبي** زهرة.

(2) انظر: محسن الأمين، **رحلات**، ص63 إلى 65. وخليل كمره اى، **پيام ايران**، ص24 فصاعدًا. وانظر: للكاتب نفسه، **منازل الوحي**، ص55ـ56؛ للكاتب نفسه، **رابطة العالم الإسلاميّ**، ص101ـ102 (عن محسن الأمين)؛ حسن القمي، **«محاورة مذهبيّة»**، **العرفان**، ج50، العددان 6ـ7، كانون الثاني/ يناير ـ شباط/ فبراير، 1963، ص591 إلى 598؛ عبد الكريم بي آزار الشيرازي، **مناظرات آية الله الشيرازي در مكه ومدينه**، ص17 إلى 22؛ موسى الهادي الأحسائي، **الطائفيّة**، ص403 فصاعدًا؛ محمّد التيجاني السماوي، **كلّ الحلول**، ص229 إلى 238؛ للمزيد عن أقوال محمّد جواد مغنيّة، الجمّة، حول هذه الحالات، انظر: هذا الكتاب، ص317، الهامش (2)؛ تجد في هذا الكتاب، ص115 معالجةً لكتاب **لماذا اخترت مذهب الشيعة** للمتشيّع محمّد مرعي الأمين الأنطاكي، الذي يبسط في قسم منه، ص319 إلى 364 لهذا الوصف المنمّق؛ للاطّلاع على حالة نادرة عن كاتب سنّي لجأ لها الأسلوب، انظر: محمّد الغزّالي، **دفاع عن العقيدة**، ص327.

في غير مرّة في «رسالة الإسلام»، وأن يشدّدوا على أنّ التعارف المستمرّ بين أهل المذاهب المختلفة، وتعريف، في حال الشيعة، القرّاء من أهل السنّة على رؤى الشيعة، شرطان هامّان من شروط التقريب بين المذاهب، ولعلّهما الأهم. وقد أيّد عبد الحسين شرف الدين، الذي انتقد رشيد رضا على قبوله جزافًا للشائعات عن التشيّع، هذا المطلب، وكذا فعل محمّد تقي القمي، الذي أضاف شاكيًا أنّ المسلمين مطّلعون على الثقافات غير الإسلاميّة، كالثقافة اليونانيّة القديمة أكثر من مذاهب المسلمين الآخرين[1].

وفي الواقع، وافق الشيعة المشاركون في النقاش التقريبيّ، منذ البداية، محاوريهم السنّة من حيث الحاجة إلى تحسين معرفة المسلمين بعضهم ببعض. ففي افتتاحيّة العدد الأوّل من «رسالة الإسلام»، عيّن رئيس جماعة التّقريب، محمد عليّ علوبة، السعيَ إلى محو الجهالة بهذا المبحث كمهمّة جماعة التقريب الأساس، معتبرًا تلك الجهالة السبب الرئيس وراء الخلاف المذهبيّ. وقد اعتمد الكتّاب، داخل جماعة التقريب وخارجها، هذا الحجاج[2]، كما سعت الجماعة، جاهدةً، إلى تأدية هذه المسؤوليّة

(1) ابن الدين، في: **رسالة الإسلام**، ج8، 1956، ص366 إلى 369، لا سيّما ص368_369؛ القمي، في: **رسالة الإسلام**، ج6، 1954، ص365 إلى 370، لا سيّما ص369؛ انظر، للكاتب نفسه: في: **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص262؛ ج3، 1951، ص36؛ ج8، 1956، ص241 إلى 244؛ مغنيّة، في: **رسالة الإسلام**، ج5، 1953، ص164 إلى 166؛ من وقتٍ إلى آخر، بدا وكأنّ الشيعة أعلم بمذاهب السنّة من السنّة أنفسهم؛ كان هذا حال محمّد جواد مغنيّة الذي روى ساخرًا (ولكن ليس في **رسالة الإسلام**) كيف أنّه شرح لشيخ حنفيّ، يقول إنّه مقلّد لأبي حنيفة، أنّ ذلك مستحيل بما أنّ أبي حنيفة حرّم التقليد؛ انظر: **منّ هنا وهناك**، ص74؛ **انظر كذلك**: أحمد زكي تفّاحة، **المسلمون**، ص109.

(2) علوبة، في: **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص7؛ عبد العزيز محمّد عيسى، في: المصدر نفسه، ص284؛ فيّاض، في: المصدر نفسه، ص292؛ محمّد يوسف موسى، في: **رسالة الإسلام**، ج4، 1952، ص299؛ أبي زهرة، في: **رسالة الإسلام**، ج10، 1958، ص352_353؛ انظر: محمّد الغزّالي، **ظلام من الغرب**، ص272 إلى 275؛ عزّ الدين إبراهيم، **موقف علماء المسلمين**، ص22؛ محمود مزروعة، **تاريخ الفرق الإسلامية**، ص197؛ عاطف سلام، **الوحدة** =

التي اضطلعت بها. وقد مثّلت المقالات، التي علّق فيها العلماء الشيعة على قضايا خلافيّة، مخفين ذلك بطريقة دفاعيّة إلى حدٍّ ما، مظهرًا لهذه الجهود، كجهود جماعة التقريب المتمثّلة في مقالاتها التي سعت إلى المساهمة في نشر الكتابات الشيعيّة في مصر. غير أنّ جوهر مطلب ناشطي التقريب الشيعة، ألا وهو إدخال الفقه الشيعيّ إلى الأزهر، ما برح غير محقّق. وسنتطرّق، لاحقًا في هذا البحث، إلى عرض تفسير مفصّل لتداعيات فشل هذه المسألة الجوهريّة على مؤسّسة التقريب ككلّ[1].

د- المطالبة بالإجماع التّام على أصول الدين، وحصر الجدال في فروع الدين وفي الأحكام الفقهيّة التي يرجع أمرها إلى اجتهاد علماء المذاهب: لم يكن هذا الاحتجاج، كذلك، «من صنع» جماعة التقريب أو العلماء المقرّبين منها. فعلى سبيل المثال، أشار عبد الحسين شرف الدين، في مناسبات عدّة، مقتبسًا من محمّد رشيد رضا وجمال الدين القاسمي، إلى أنّ الاختلافات بين المذاهب الإسلاميّة لا تنطوي إلّا على مسائل فرعيّة[2]. ومنذ محادثات المراغي-الزنجاني، وجد هذا الاحتجاج مكانًا له في النقاش التقريبيّ، حيث أصبح ملازمًا له، ولم يقلّ تواتره، كما أشير أعلاه، على الرغم من اختلاف علماء الشيعة أحيانًا على تحديد ماهيّة أصول الدين[3]. ولكن ساد إجماع على أنّ أركان الإسلام الخمسة، والأخلاق

= **العقائدية**، ص47.

(1) وللمزيد انظر: هذا الكتاب، ص444 فصاعدًا.

(2) عبد الحسين شرف الدين، **أجوبة مسائل جار الله**، ص4؛ انظر: للكاتب نفسه، **إلى المجمع العلميّ**، ص11؛ هاشم الدفتر دار المدني ومحمّد عليّ الزعبي، **الإسلام بين السنّة والشيعة**، ج2، ص116؛ انظر أيضًا: أحمد عارف الزين، في: **العرفان**، ج11، العدد 1 ، تشرين الأوّل/أكتوبر، 1930، ص128 إلى 133، لا سيّما ص130.

(3) وقد كان حجاج حسين يوسف مكّي العامليّ المذكور أعلاه، هذا الكتاب، ص343، يعتمد الأسلوب الوسطيّ، ما بين تفسير مغنيّة وشرح محمّد حسين آل كاشف الغطاء، معتبرًا أن ليس الاختلاف بين التسنّن والتشيّع في الفروع الفقهيّة، فحسب، بل في الأصول العقديّة، كذلك، التي لا تطابق أصول الإسلام. وقد عدّ، كمغنيّة، التوحيد والنبوّة والمعاد من ضمن =

الحسنة، مضافًا إلى التوحيد، والنبوّة، والمعاد، التي ذكرها مغنيّة، من القطعيّات التي ليست محلًّا للجدال بين السنّة والشيعة[1]. وما خلا هذه المسائل، لم يكن اختلاف الآراء مسموحًا فحسب، بل -على فرض أنّه ثمرة اجتهاد- مطلوبًا أيضًا. ونظرًا إلى طبيعة عمليّة صنع القرار المستقلّة، إذ الخطأ فيه معذور[2]، لم يتمكّن العلماء من بناء ركيزة للتلميحات العامّة، فضلًا عن البغضاء[3].

هـ- مساواة الخلاف السنّيّ-الشيعيّ مع الاختلاف بين المذاهب السنّيّة: نتيجةً لما تقدّم، ما لبث أن ظهر في الجدال التقريبيّ الإقرار بأنّ الاختلافات بين الشيعة والسنّة ليست أكبر أو أكثر تعقيدًا من تلك الحاصلة بين مدارس الفقة السنّيّة نفسها. وقد قيل، في الواقع، إنّه ظهر نوع من الألفة بين التشيّع والمذاهب الأخرى، التي نُسِبت في نهاية المطاف إلى سيرة

= أصول الإسلام، بيد أنّه عرّف، بشكل مبهم، الأصول العقديّة على أنّها الطريق إلى أدلّة أحكام المذهب وإلى سنّة الرسول؛ انظر: **عقيدة الشيعة**، ص19.

(1) المدني، في: **رسالة الإسلام**، ج8، 1956، ص172 إلى 187؛ انظر: حسنين محمّد مخلوف، في: **رسالة الإسلام**، ج4، 1952، ص142 إلى 144؛ فيّاض، في: **رسالة الإسلام**، ج2، 1950، ص415-416؛ المازندراني، في: **رسالة الإسلام**، ج3، 1951، ص405؛ الخالصي، في: **رسالة الإسلام**، ج6، 1954، ص58؛ قد كان هذا الاحتجاج من أكثر الاحتجاجات التي استعان بها محمّد تقي القمي، انظر: **رسالة الإسلام**، ج3، 1951، ص37؛ ج5، 1953، ص148؛ ج6، 1954، ص365-366؛ ج8، 1956، ص409؛ ج9، 1957، ص21؛ مغنيّة، في: **رسالة الإسلام**، ج2، 1950، ص387 إلى 389؛ ج5، 1953، ص164 إلى 166؛ انظر، للكاتب نفسه: **الشيعة في الميزان**، ص75-76؛ لطف الله الصافي، **مع الخطيب**، ص176.

(2) انظر: حجاج عبد المتعال الصعيدي، «والمجتهد إن أخطأ فهو معذور وإن أصاب فهو مأجور»، في: **رسالة الإسلام**، ج6، 1954، ص382.

(3) وقد أشار محمّد جواد مغنيّة إلى أنّه من المستحيل نسب أفكار عالم من العلماء إلى الشيعة جميعهم، نتيجة مبدأ الاجتهاد، انظر: **رسالة الإسلام**، ج5، 1953، ص164-165؛ انظر: هاشم الدفتر دار المدني ومحمّد عليّ الزعبي، **الإسلام بين السنّة والشيعة**، ج2، ص48 إلى 65؛ عبد الحسين شرف الدين، **المراجعات**، المراجعة 4.

مؤسّسي المذاهب السنّيّة، الذين لم يخشوا إقامة صلات مع علماء من الشيعة أو المعتزلة؛ بل ونشأت علاقات كثيرة بين المدرّسين والطلبة[1].

وكثيرًا ما اعتُمِد هذا الحجاج نفسه في داخل جماعة التقريب وفي حلقات تقريبيّة أخرى، لإظهار مدى صغر الفجوة بين الطائفتين حقًّا[2]. وقد أشار محمود شلتوت إلى هذا، صراحةً، في مقابلة له، تُتَناول بكثرة، أجراها في تمّوز/ يوليو، من العام 1959، وآلت إلى فتواه الشهيرة للتقريب بين المذاهب[3]. وأضاف محمّد جواد مغنيّة أنّ الاختلاف في الآراء بين المذاهب الأربعة كان فعلًا جليًّا في مختلف جنبات الشريعة الإسلاميّة، على افتراض أنّ العلاقات بين مدارس الفقه السنّيّة لم تخلُ من مناوشات

---

(1) محمّد أبو زهرة، **محاضرات في الميراث**، ص8؛ انظر: للكاتب نفسه، **الإمام الصادق**، ص3؛ محمّد تقي الحكيم، **فكرة التقريب**، ص8 إلى 10؛ محمّد حمزة، **التآلف**، ص279؛ هاشم الدفتر دار المدني ومحمّد عليّ الزعبي، **الإسلام بين السنّة والشيعة**، ج1، ص56-57، الهامش 2؛ مصطفى الرافعي، **إسلامنا**، ص12 و21 و29؛ مصطفى الشكعة، **إسلام بلا مذاهب**، ص485 إلى 487؛ يعدّ أبي حنيفة طليعًا في هذا المجال، وهو من تلامذة زيد بن عليّ الذي تنتسب إليه الزيديّة، الذي كان في المقابل من أتباع المعتزليّ واصل بن عطا، ومالك بن أنس، تلميذ الإمام جعفر الصادق [ع].

(2) فيّاض، في: **رسالة الإسلام**، ج2، 1950، ص416؛ القمي، في: **رسالة الإسلام**، ج3، 1951، ص38؛ ج9، 1957، ص218؛ محمّد أبو زهرة، **الإمام الصادق**، ص12-13؛ محمّد هادي الدفتر، **صفحة**، ص45؛ موسى الهادي الأحسائي، **الطائفيّة**، ص419؛ محمّد الغزّالي، **دفاع عن العقيدة**، ص339؛ عبد الله نعمة، **روح التّشيّع**، ص472؛ محمّد سعيد ثابت، **الوحدة الإسلاميّة**، ص31؛ عليّ عبد الوحيد وافي، **بين الشيعة وأهل السنّة**، ص22؛ زهير مارديني، **الثورة الإيرانيّة**، ص94؛ انظر مقدّمة أحمد حسن الباقوري للمحقّق الحلّي، في: **المختصر النافع**، طهران، 1387، 1967-1968؛ عدنان إبراهيم السراج، **الإمام محسن الحكيم**، ص165؛ انظر:

cf. Heinz Halm, Die Schia, p.175; Linant de Bellefonds, **Le droit imamite**, p.184.

(3) **مجلّة الأزهر**، ج31، العدد 2، آب/ أغسطس، 1959، ص241؛ انظر، كذلك: **رسالة الإسلام**، ج11، 1959، ص217 فصاعدًا؛ للمزيد عن الفتوى وخلفيّتها، انظر: هذا الكتاب، ص429 فصاعدًا.

في العصر الحديث. حتّى إنّ وجهات النظر المتباينة كانت تبقى، بين الفينة والأخرى، متباعدةً كلّ البعد، وقد أشار مغنيّة إلى مالك، والشافعي، وأبي حنيفة، وأحمد بن حنبل، كمثال على وجود رؤًى شبه متضاربة ـداخل المذهب الواحدـ حول بعض أحكام المأكل والطهارة والتفاصيل المتعلّقة بأحكام الميراث والصلاة[1].

وفي الحقيقة، ما برح أن أدّت هذه المسألة الأخيرة، تحديدًا، دورًا ملحوظًا في ما بين العلماء السنّة في القرن العشرين. ففي أواخر العام 1903، استفتى مسلم جنوب أفريقيّ مفتي مصر الأعلى السابق، محمّد عبده، مستنبطًا الفتوى المعروفة الآن، سائلًا عن جواز صلاة الشافعي خلف الحنفي والعكس[2]. وكذلك سُئل الأزهر إنْ كانت تصحّ صلاة المالكي خلف الشافعي[3]. وقد أُعطي جوابٌ إيجابيٌّ لكلتا الحالتين.

ونظرًا إلى قول السنّة بجواز الاختلاف في تطبيق الشريعة الإسلاميّة، شدّدت جماعة التقريب على ضرورة وضع الجدال المذهبيّ مع التشيّع على المقياس نفسه. فأمّا عن المسائل الخارجة عن نطاق أصول الدين، عبّر كتّاب «رسالة الإسلام» عن قبولهم بالتباين في الآراء، معتبرين أنّه جيّد

---

(1) مغنيّة، في: **العرفان**، ج41، العدد 1، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1953، ص32 إلى 39، لا سيّما ص33ـ34؛ انظر: أحمد زكي تفّاحة، **المسلمون**، ص8.

(2) C.C. Adams, «**Muḥammad ʿAbduh and the Transvaal Fatwā**», in, *The Macdonald Presentation Volume*, Princeton 1933, reprinted New York, 1968, p.13-29; J.O. Voll, «**Abduh and the Transvaal Fatwa, The Neglected Question**», in T. Sonn (ed.), *Islam and the Question of Minorities, Atlanta 1996, p.27-39;*

تجد نصّ الفتوى في: محمّد عمارة، **الأعمال الكاملة للإمام محمّد عبده**، بيروت، 1974، ج6، ص255ـ256؛ انظر: رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام**، ج12، ص675 إلى 716.

(3) «**الصلاة خلف المخالف**»، **مجلّة الأزهر** (نور الإسلام)، ج5، العدد 5 ، آب/ أغسطس، 1934، ص395.

ومفيد، وقد عبّروا عنه باللفظ ذاته، «الاختلاف»، الذي وصّفوا فيه اختلاف وجهات النظر بين المذاهب السنّية[1].

وكمثال على هذا الاتّجاه، أشار محمّد تقي القمي إلى مالك بن أنس، الذي أقنع الخليفة المنصور بعدم تطبيق خطّته لجعل المذهب المالكيّ المذهب الشرعيّ الوحيد[2]. وقد شدّد عبد المجيد سليم على أنّ النقاش قلَّ حول الاختلاف في الأحكام التي يرجع فيها المسلمون إلى الاجتهاد، ما دام المختلفون يجادلون عن آرائهم بالتي هي أحسن[3][4]، على الرغم من أنّ القرآن قد حذّر بشدّة من الفرقة بين المسلمين في أسس الدين التي لا تبديل لها[5]. وكان هذا الترحيب بالخلاف المذهبيّ في المسائل الفقهية يُعتبر أمرًا جوهريًّا ومحوريًّا في مناقشات «رسالة الإسلام»، كما كان الرفض القاطع لأيّ اختلاف يُفضي إلى التنازع والتفرقة. وفي عرض الأساس المنطقيّ وراء دعم هذا الاختلاف، نادرًا ما رُجع إلى الأحاديث، ولعلّ السبب في ذلك أنّ صحّة الأحاديث النبويّة، ذات الصلّة بالموضوع، أو تأويلها، كانت موضع اختلاف[6]. فعلى سبيل المثال، وصف أحمد

(1) انظر:

J. Schacht, **EI2,** III, p.106f.; Charnay, «**Fonction de l'Ikhtilāf**», passim; Chehata, «**L'Ikhtilāf**», passim; Wild, «**Muslim und madhab**».

(2) القمي، في: **رسالة الإسلام**، ج5، 1953، ص378 فصاعدًا؛ ج3، 1951، ص35 إلى 39.

(3) انظر:سورة النحل: الآية 125؛ سورة **العنكبوت**: الآية 46.

(4) سليم، في: **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص9-10؛ الصعيدي، في: **رسالة الإسلام**، ج3، 1951، ص311؛ موسى المصدر، المصدر نفسه، ص63؛ ج1، 1949؛ سورة **الإسراء**: الآية 53؛ اعتبر عبد الحسين شرف الدين أنّ العمل بالتي هي أحسن هو أحد متطلّبات أيّ مسعًى من مساعي الإصلاح، انظر: **إلى المجمع العلميّ**، ص5.

(5) سورة **آل عمران**، الآية 103 فصاعدًا؛ سورة **الأنعام**: الآية 159؛ سورة **الأنفال**: الآية 46؛ سورة **الروم**: الآية 30 فصاعدًا؛ سورة **الحجرات**: الآية 9 فصاعدًا.

(6) القمي، في: **رسالة الإسلام**، ج10، 1958، ص16 إلى 21؛ المدني، في: **رسالة الإسلام**، ج8، 1956، ص172 إلى 187؛ مصطفى الرافعي، **إسلامنا**، ص28 إلى 33، و59 إلى 65.

أمين قول «اختلاف أمّتي رحمة»، بأنّه من «الأقوال المأثورة» التي شاعت لتدعو إلى التسامح(1). ونادرًا ما ذُكِر الحديث المأثور، كذلك، في افتراق الأمّة الإسلاميّة إلى 73 فرقةً -أو 72 وفق مصادر أخرى- كلّهم في النار إلّا فرقة واحدة. وقد فسّر عبد المتعال الصعيدي هذا الحديث بالقول إنّ المقصود بالفِرَق المذمومة التي هي من أهل النار فِرَق الفقهاء الذين اختلفوا في فروع الفقه (فحسب)، فيما لم يساور عبد الحسين رشتي أيّ شكّ في أنّ المقصود بالخلاف بين الطائفتين السنّيّة والشيعيّة إنّما هو الخلاف في الأصول(2).

---

(1) أحمد أمين، في: **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص244؛ للمزيد عن هذا الحديث، انظر:

Paret, «**Innerislamischer Pluralismus**», passim;

وقد كان هذا الحديث موضع جدال خارج إطار **رسالة الإسلام**، أنكره بعض العلماء بشكل صريح. (انظر: الخالصي، **وصيت نامه**، ص55؛ تقديم مغنيّة لكتاب **الدعوة الإسلاميّة** لأبي الحسن الخنيزي، ج1، ص (ك) إلى ص(ل)، ولكن علت بعض الأصوات المؤيّدة والمحايدة، انظر: عبد الرحمن الكواكبي، «أمّ القرى»، ص354؛ عبد الرحيم نجات، **عول وتعصيب**، ص99 إلى 125؛ الرّاجحي، في: العرفان، ج36، العدد 1، كانون الثاني/ يناير، 1949، ص36؛ مصطفى حسين الطباطبائي، **راهي به سوي وحدت اسلامي**، ص11 إلى 22؛ أحمد زكي تفّاحة، **المسلمون**، ص8؛ موسى الهادي الأحسائي، **الطائفية**، ص131 إلى 133.

(2) الصعيدي، في: **رسالة الإسلام**، ج3، 1951، ص179 إلى 183؛ وللمزيد عن الرشتي، انظر: **رسالة الإسلام**، ج2، 1950، ص106 فصاعدًا؛ للمزيد عن هذا الحديث، انظر:

Wensinck, **Concordance**, V, p.136a; Goldziher, «**Katholische Tendenz**», p.295-298 (cf. also idem, «**Le dénombrement des sectes mohamétanes**», *Revue de l'Histoire des Religions*, **26**, 1892, p.129-137 (reprinted in idem, **Gesammelte Schriften**, Hildesheim 1968, II, p.406-414);

انظر: محمّد رضا الحكيمي، **بداية الفرق**، ص9 إلى 140؛ محمود محمّد مزروعة، **تاريخ الفرق الإسلاميّة**، ص17 إلى 26؛ آل التنظير حول الفرقة الناجية إلى جدال شديد، انظر للمتشيّعين، محمّد مرعي الأنطاكي، **لماذا اخترت**، ص12؛ محمّد التيجاني السماوي، **ثمّ اهتديت**، ص74-75؛ للسنّة، محمّد كرد عليّ، **خطط الشام**، ج6، ص246، وفضّل بعضهم الآخر مقاربة الصعيدي المعتدلة، انظر: موسى الهادي الأحسائي، **الطائفيّة**، ص418؛ انظر تقديم حامد حفني داوود لكتاب: **الشيعة الإماميّة**، لمحمّد صادق الصدر، ص10-11؛ محمّد الغزّالي، **دفاع عن العقيدة**، ص264 إلى 268، ومن 290 إلى 292. وأخيرًا رفض =

و- حصر الجدال التقريبيّ بالسنّة، وبالشيعة الاثني عشريّة، وبالزيديّة، وإقصاء المِلَل الأخرى الملقّبة بالغلاة: على الرغم من أنّ الزيديّة أدّت دورًا ثانويًّا في مؤسّسة التقريب، عامّةً، وفي مقالات «رسالة الإسلام»، لم يُثر حضورهم في جماعة التقريب الشكوك بأيّ حالٍ من الأحـوال[1].

= محمود الملّاح الحديث برمّته على خلفيّة أنّه من غير الممكن اعتبار السنّة فرقةً، انظر: **الآراء الصريحة**، ص9 إلى 14؛ انظر، للكاتب نفسه: **تاريخنا القوميّ**، ص65 إلى 70؛ يناقش يوسف القرضاوي الحديث، في: «**مبادئ أساس فكريّة وعمليّة في التقريب بين المذاهب**»، **تقريب بين المذاهب الإسلاميّة، أبحاث الندوة الثانية**، ص167 إلى 199، لا سيّما ص169 فصاعدًا؛ انظر: إبراهيم القطيفي، **الفرقة الناجية**، بيروت، 1422/ 2001). والجدير ذكره أنّ للعدد 72 خصوصيّة عند الشيعة، بما أنّ الإمام الثالث الحسين حضر معركة كربلاء مع 72 من صحبه؛ انظر:

Heinz Halm, **Der schiitische Islam**, p.22;

وللمزيد عن رمزيّة العدد 72 في حضارات أخرى، انظر:

F.C. Endres, A. Schimmel, **Das Mysterium der Zahl: Zahlensymbolik im Kulturvergleich**, Cologne 1985, p.278-282;

وثمّ معالجة لأهمّيّة هذا العدد في التاريخ الغربيّ، في:

A. Borst, **Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker**, Munich, 1995, Stuttgart, 11957ff., I, p.3-6 and passim.

(1) القمي، في: **رسالة الإسلام**، ج11، 1959، ص354؛ المدني، في: المصدر نفسه، ص376-377؛ عبد الله الماضي، في: **رسالة الإسلام**، ج10، 1958، ص177 إلى 185؛ ثمّة مقالات مخصّصة للحديث عن الزيّدية في: **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص198 إلى 205؛ للمزيد عن زيد بن عليّ، انظر: ج2، 1950، ص398 إلى 404؛ ج3، 1951، ص193 إلى 199؛ للمزيد عن الإمام الزيدي الهادي إلى الحقّ يحيى بن الحسين (835-911)؛ انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج8، ص141؛ انظر: ج8، 1956، ص67 إلى 71، ص158 إلى 161؛ للمزيد عن اليمن في القرن الحادي عشر للهجرة، وعن قائمة الأعضاء الزيديّين في جماعة التقريب، انظر: هذا الكتاب، ص291. الهامش (1)؛ لم يكن قبول الشيعة الإثني عشريّة للزيديّة أمرًا مفروغًا منه، إذ اعتبر العالم بهاء الدين العاملي، المعروف بالشيخ البهائي (1547-1621؛ انظر: JAOS، العدد 111، 1991، ص563 إلى 571، الزيديّةَ، والواقفة، والكيسانيّة، كذلك، من الفرق الباطلة، وأبعد نفسه عنها بشكل كبير، انظر: **العرفان**، ج1، العدد 7، تمّوز/ يوليو، 1909، ص352.

ولكنّ الوضع كان مختلفًا بالنسبة إلى مِلَل شيعيّة أخرى من الغلاة، بما فيها الإسماعيليّة، التي نُسِبَت إلى فرقة الغلاة اعتباطًا[1]. وعلى الرغم من أنّ الأُخوّة الإسلاميّة تنهى عن تكفير المسلمين[2]، سرعان ما أقدم علماء التقريب، بانفتاحهم، على سدِّ باب النقاش في هذه المسألة.

ولم يسأم الكتّاب الشيعة، تحديدًا، من تكفير الغلاة، وجماعات أخرى مثيرة للجدل[3]، منكرين عليهم ما يصفون أنّها أفكار شائنة لا يسعهم، في أيّ ظرف من الظروف، نسبتها إلى مذهب التشيّع الحقّ[4]. حتّى إنّ محمّد جواد مغنيّة تجرّأ على القول إنّ الإماميّة تعتبر الخوارج، الذين حاربوا عليًّا،

---

(1) للمزيد عن لفظ «غلاة»، انظر:

M.G.S. Hodgson, **EI2**, II, 1093–95; Heinz Halm, **Die islamische Gnosis**, passim; W. al-Qāḍī, «**The Development of the term Ghulāt in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya**», in, A. Dietrich (ed.), *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, Göttingen, 1974, p.295–319.

(2) انظر: هاشم الدفتر دار المدني ومحمّد عليّ الزعبي، **الإسلام بين السنّة والشيعة**، ج1، ص33 إلى 36، ثمّة إشارة إلى كتاب **الفصول المهمّة** لعبد الحسين شرف الدين.

(3) خصّص عبد الرزّاق الحسني مقالة من جزئين للحديث عن اليزيديّة بعنوان «**من الفرق الضّالة**»، **رسالة الإسلام**، ج7، 1955، ص181 إلى 188، ص282 إلى 290؛ للمزيد عن اليزيديّين، انظر:

P.G. Kreyenbroek, **EI2**, XI, p.313–316; F. Meier, «**Der Name der Yazīdī's**», in, idem (ed.), *West-östliche Abhandlungen. Festschrift R. Tschudi*, Wiesbaden, 1954, p.244–257; and J.S. Guest, **Survival among the Kurds. A History of the Yezidis**, London, 1993.

(4) محمّد حسين آل كاشف الغطاء، في: **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص23–24؛ انظر: للكاتب نفسه، **أصل الشيعة**، ص102–103؛ القمي، في: **رسالة الإسلام**، ج6، 1954، ص366؛ انظر، للكاتب نفسه، **رسالة الإسلام**، ج9، 1957، ص24؛ ج8، 1956، ص221؛ ثمّة تأكيدات على يد كتّاب سنّة تتضمّن، فيّاض، في: **رسالة الإسلام**، ج2، 1950، ص418؛ محمّد أبو زهرة، **محاضرات في الميراث**، ص13؛ انظر، للكاتب نفسه؛ **الإمام الصادق**، ص3–4؛ تقديم حامد حفني داود لكتاب: **الشيعة الإماميّة**، لمحمّد صادق الصدر، ص11–12؛ عبد الحليم محمود، **فتوى**، ج1، ص109، بإشارة إلى محمّد حسين آل كاشف الغطاء؛ محمّد أحمد درنيقة، **السيّد محمّد رشيد رضا**، ص157.

أفضل من الغلاة الذين ألّهوه. واحتجّ قائلًا إنّ كلًّا من الآية 77 من سورة المائدة والآية 15 من سورة الزخرف تُلزم الشيعة بوجوب البراءة منهم[1]؛ إذ كلتا الآيتين تنهى عن الغلوّ في أمور الدين، وجعل أحد مع الله، مع أنّه يبدو أنّ مقصد الآية الأخيرة الأساس دحض مقالة أنّ المسيح ابن الله. وقد ظهر مدى أهمّيّة إبطال الشبهات عند الشيعة في كلام محمّد تقي القمي، الذي ترك تحفّظه المعتاد بقوله إنّ شخص عبد الله بن سبأ، الذي عادةً ما يُذكر في المناظرات المعادية للتشيّع، هو محض خيال[2]. وأخيرًا، ليس من الصدفة أن يُنشر مقال معاد للبهائيّة، حيث وُصِفَت أنّها طائفة مارقة عن الإسلام، في العام 1955، تمامًا في الوقت الذي بلغ فيه اضطهاد البهائيّة ذروته في إيران[3].

---

(1) مغنيّة، في: **رسالة الإسلام**، ج6، 1954، ص379 إلى 381؛ انظر، للكاتب نفسه: **العرفان**، ج41، العدد 1، شباط/ فبراير، 1954، ص449-450؛ للمزيد عن مفهوم البراءة عند الشيعة، انظر:

Kohlberg, «**Barā'a in Shī'ī Doctrine**», passim;

وقد اعتمد حسين فشاي، في تمهيده لكتاب **پیام ايران** لخليل كمر اى، أسلوبًا محقّرًا، عندما كتب (في ص12) أنّ الشيعة شعروا بتنفّر من أشخاص كهؤلاء.

(2) القمي، في: **رسالة الإسلام**، ج10، 1958، ص19؛ انظر تحليل هاشم الدفتر دار المدني ومحمّد عليّ الزعبي، في: **الإسلام بين السنّة والشيعة**، ج1، ص102 فصاعدًا، الذي حدّد أنّ «الروافض» هم الفرقة الهالكة في الحديث المذكور آنفًا، ص117-118)؛ انظر: المصدر نفسه، ج2، ص86-87؛ قد استُخدمت أصلول ابن سبأ اليهوديّة، المزعومة، ضدّ الشيعة من قبل المجادلين في القرون الوسطى، انظر:

W.M. Watt, M. Marmura, **Der Islam. II, Politische Entwicklungen und theologische Konzepte**, Stuttgart, et al. 1985, p.54-56; S. M. Wasserstrom, «**The Shī'is are the Jews of our Community. An Interreligious Comparison Within Sunnī Thought**», Israel Oriental Studies, **14**, 1994, p.297-324;

وللمزيد عن ترجمة ابن سبأ، الذي ظهر في القرن العشرين، انظر:

W. Ende, **Arabische Nation**, p.199-210;

ويقدّم الحسني أحدث مثال على استخدام ابن سبأ كمرجع من قبل الكتّاب السنّة، في: **منهاج أهل البيت**، ص169 إلى 176.

(3) انظر: **رسالة الإسلام**، ج7، 1955، ص89-90؛ في العام 1939، بتّ عبد المجيد سليم، بصفته =

ولم تقم إلّا محاولة واحدة لجعل جهود التقريب على نطاق أوسع من المذاهب تعمّ المذكورة. ففي غرّة الخمسينات، نشرت «رسالة الإسلام» تقريرًا عن علويّة اللاذقيّة، حيث تأسّست جمعيّة باسم الجمعية الخيرية الإسلاميّة الجعفريّة، يُنسب إليها العلماء العلويّون، ولكن لم يتبع هذه المبادرة أيّ مبادرة أُخرى على الإطلاق. اتّسمت هذه المبادرة بالطابع الودّيّ، ومن الواضح أنّها كانت تهدف إلى وضع حدّ لعزلة هذه الجماعة، على الرغم من أنّ الصلات بين الشيعة الاثني عشريّة والعلويّين كانت قائمةً خارج حلقة جماعة التّقريب[1]. وفي الفترة نفسها تقريبًا، علت أصوات المطالبة بإدخال مذاهب إسلاميّة أخرى، كالإسماعيليّة والدروز، في نقاشات التقريب، التي ازدادت عقب أحداث عامي 1960-1959. فإمّا هي لم تؤخذ بالاعتبار في جماعة التقريب وإمّا أنّ القمي ردَّ عليها بشكل غير مباشر، بقوله إنّ على الجماعة أن تكون ممثّلةً للمذاهب الأربعة المعروفة عند أهل السنّة، ومذهبي الشيعة الإماميّة والزيديّة[2].

= المفتي الأعلى لمصر آنذاك، أنّ أتباع البهائيّة ليسوا من المسلمين، انظر:

OM, **19**, 1939, 269f.; Skovgaard-Petersen, **Defining Islam**, p.167; for the general background, see J. Pink, «**A Post-Qur'ānic Religion between Apostasy and Public Order, Egyptian Muftis and Courts on the Legal Status of the Bahā'ī Faith**», *Islamic Law and Society*, **10**, 2003, p.409-434.

وانظر: هذا الكتاب، ص300، الهامش (2).

(1) **رسالة الإسلام** المجلد 3، 1951، ص109 و331؛

Kramer, «**Syria's Alawis and Shi'ism**», passim;

انظر: عليّ عزيز إبراهيم، **العلويّون بين الغلوّ والفلسفة والتصوّف والتشيّع**، بيروت، 1415/ 1995؛ انظر: هذا الكتاب، ص246، الهامش (2)، عن العلاقات بين الإماميّة والعلويّة، وص185 عن فتوى محمّد أمين الحسيني بخصوص العلويّين.

(2) القمي، في: **رسالة الإسلام**، ج11، 1959، ص354؛ ثمّة مطالبة بالتقريب خارج إطار هذه الفرق الستّ، في: حامد حفني داود، **نظرات**، ص182؛ هاشم الدفتر دار المدني ومحمّد عليّ الزعبي، **الإسلام بين السنّة والشيعة**، ج1، ص9-10، ص96 (ولكن في الوقت نفسه أكّد العالمان، كلاهما، أنّه لم يعد للغلاة وجود، انظر: المصدر نفسه، ج1، ص104، وج2، ص86 فصاعدًا؛ الزعبي، في: **العرفان**، ج42، العدد 1، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1954، ص9 إلى 11؛ =

ز- **الفصل التّام بين الدين، الذي عليه توافق كامل، وبين السياسة، التي تحمل -وحدها- وزر الشرخ الحاصل بين المسلمين، والتي، تاليًا، تسمح بلزوم هذا التنافر**: وبما أنّ الإجماع كان كائنًا، في حركة التقريب على الأقلّ، على أن لا خلاف بين السنّة والشيعة حول المسائل الدينيّة والأحكام الفقهيّة، لذا كان لا بدّ من إيجاد تفسير للعداوة التاريخيّة والحاليّة. وكانت السبيل إلى ذلك ترجمة النزاع بطريقة شبه علمانيّة، غير أنّه لم يكن يُقصد به العلمانيّة بما هي هي. وبناءً على هذه المقاربة، عُزِيَت الخلافات جميعًا، التي لا ينطبق عليها الاختلاف الجائز، تُعزى إلى المساعي السلطويّة السياسيّة للأجيال التي أعقبت السلف الصّالح.

وقد عبّر أحمد أمين عن هذا الرأي وأكّد عليه، معتبرًا أن جميع النزاعات في صدر الإسلام كانت نزاعات سياسيّة بامتياز، لبست لبوس الدين، باستثناء الاضطهاد العبّاسي في النصف الأوّل من القرن التاسع، على إثر نظرة دينيّة خاطئة من المأمون. وعليه، كان من الخطإ تحميل الدين جرائر السياسيّين، الذين ما كانوا يسعون إلّا إلى تعزيز حكمهم وتوسيع سلطانهم[1].

= ج47، العدد 4 ، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1959، ص373؛ عقب ذلك بسنوات عدّة، ظهر للعلن كتاب للزعبي حول البوذيّة، بعنوان **البوذيّة وتأثيرها في الفكر والفرق الإسلاميّة** 1964؛ قد ذهب مصطفى الشكعة أبعد من ذلك، في: **إسلام بلا مذاهب**، ص488-489، معتبرًا، مضافًا إلى العلويّة والإسماعيليّة والدرزيّة، الأحمديّةَ بعد وصف مؤسّس هذه الفرقة، ميرزا غلام أحمد القادياني، قبل ذلك ببعض ص482، بشريك للمستعمرين؛ حول الأحمديّة عامّةً، انظر:

Y. Friedmann, **Prophecy Continuous.** Aspects of Ahmadi Religious **Thought and its Medieval Background**, Berkeley, 1989.

(1) أحمد أمين، في: **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص244 إلى 249، لا سيّما ص247-248؛ قد اقتبس هذا المقطع محمّد الغزّالي، **ظلام من الغرب**، ص276-277؛ انظر: المصدر نفسه، ص247؛ للمزيد عن الاضطهاد العبّاسي، انظر:

J.A. Nawas, «**The miḥna of 218 A.H., 833 A.D. revisited. An empirical study**», *JAOS*, **116**, 1996, p.698-708; =

وقد عبّر كثير من الكتّاب في «رسالة الإسـلام» عن آرائهم بطرق مشابهة[1]، لكن دونما خوض في تفاصيل طبيعة الخلاف السياسيّ، وسببه، وتطوّر أحداثه. وتضايف ذلك مع نظرة جماعة التقريب للتاريخ المذكورة أعلاه. ومع إلحاق السلطة السياسيّة الجائرة للحاكمين في صدر الإسلام بالصراع المذهبيّ، يتبيّن أنّ من الممكن تجنّب النقاش حول جذورها في إطار حوار تقريبيّ، دينيّ، فقهيّ. ولكنّ الآراء تباينت حول عواقب هذا الجدال على جماعة التقريب، إذ لجأ محمّد صادق الصدر إلى اقتباس كلام عبد الحسين شرف الدين في «المنار» قال فيه: «فرّقتنا السياسة وستجمعنا السياسة»، وبالتالي يُرى أنّ التقارب بالآراء في الفقه مقدّمةٌ للتقارب في السياسة[2].

= وعلى غرار أحمد أمين، احتجّ محمّد كرد عليّ كذلك، بأنّ طبيعة الخلاف بين السنّة والشيعة سياسية فحسب، وعليه، لم يعد الخلاف قائمًا، انظر: **الإسلام والحضارة العربيّة**، القاهرة، 1950، ج2، ص69 إلى 93، لا سيّما ص70 و78.

(1) وجدي، في: **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص49؛ دراز، في: المصدر نفسه، ص235؛ فيّاض، في: المصدر نفسه، ص287 فصاعدًا؛ **رسالة الإسلام**، ج2، 1950، ص414؛ المازندراني، في: **رسالة الإسلام**، ج3، 1951، ص410؛ القليبي، في: **رسالة الإسلام**، ج5، 1953، ص87 إلى 90؛ الصعيدي، في: **رسالة الإسلام**، ج7، 1955، ص36؛ عرفة، في: **رسالة الإسلام**، ج9، 1957، ص135؛ أبو زهرة، في: **رسالة الإسلام**، ج10، 1958، ص33_34؛ انظر: الغزّالي، **دفاع عن العقيدة**، ص262_263؛ محمّد ثابت، **الوحدة الإسلاميّة**، ص31؛ الزعبي، في: **العرفان**، ج47، العدد 4، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1959، ص369؛ انظر: إسماعيل محمود، في: العرفان، ج20، العدد 5 ، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1930، ص617_618، **«السنّة والشيعة أوجدتها السياسة لا الدين»**.

(2) الصدر، في: **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص358 فصاعدًا، نشر رشيد رضا جملة شرف الدين في: **المنار**، ج32، العدد 2، شباط/ فبراير، 1932، ص147؛ انظر كذلك: عبد الحسين شرف الدين، **بغية الراغبين**، ج2، ص448؛ محمّد صادق الصدر، **«قبس من حياة السيّد المؤلّف»**، ص16؛ أدّى هذا الاحتجاج دورًا مهمًّا في النقاش بين رشيد رضا ومنير عسيران عام 1909، انظر: **المنار**، ج11، العدد 1، آذار/ مارس، 1908، ص49؛ **العرفان**، ج1، العدد 10 ، تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1909، ص493؛ انظر كذلك: محمّد أحمد درنيقة، **السيّد محمّد رشيد رضا**، ص155_156.

وقد رأى علماء آخرون، كذلك، من كلتى الطائفتين، كعبد الحليم كاشف الغطاء، أو محمّد أبو زهرة، أنّ نشاط مؤسّسة التقريب قد يُسفر عن نتائج سياسيّة، ومن خارج حلقة «رسالة الإسلام»، عبّر محمّد الغزالي عن تأييده لإنشاء اتّحادٍ سياسيّ على منوال «رابطة الشعوب البريطانيّة»[1]. وأبقى محمّد تقي القمي، بخلاف ذلك، على موقفه الانعزاليّ الواضح، مؤكّدًا أنّ جماعة التقريب أرادت أن تكون بمعزل عن السياسة فتجنّبتها حتّى لا تجرفها تيّاراتها[2]. ويبدو أنّ رأي القمي كان الغالب، بما أنّ «رسالة الإسلام» لم تتناول الشأن السياسيّ إلّا لمامًا وعند الحاجة. لكنّ ذلك لا يعني بالضرورة أن رغبة القمي تحقّقت، وهذا ما سيُناقش ويُفسَّر لاحقًا.

ح- إلقاء تبعات الشرخ بين المذاهب الإسلاميّة بشكل أساس على المستعمرين وغيرهم من أعداء الإسلام: وتشديدًا على المسائل السالفة الذكر، غالبًا ما ذُكر أنّ الذين يحيكون المؤمرات السياسيّة هم من غير المسلمين، ولاسيّما المستعمرين وأعوانهم. ومن خلال تدبير المكائد باستمرار، تحت عنوان «فرِّق تَسُد»، سعوا إلى تحقيق هدفهم الأوحد لتفريق المسلمين، ومن ثمّ إلى كسر شوكتهم[3]. وغالبًا ما ظُهّر الصراع

(1) كاشف الغطاء، في: **رسالة الإسلام**، ج4، 1952، ص47-48؛ أبو زهرة، في: **رسالة الإسلام**، ج10، 1958، ص31 فصاعدًا؛ محمّد الغزّالي، **ظلام من الغرب**، ص279؛ انظر: **لواء الإسلام**، ج7، العدد 8 ، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1953، ص495 إلى 507؛ محمّد حلمي عيسى، في: **رسالة الإسلام**، ج4، 1952، ص250 إلى 255.

(2) القمي، في: **رسالة الإسلام**، ج6، 1954، ص367؛ ج11، 1959، ص354؛ انظر: عبد الكريم بي آزار الشيرازي، **الوحدة الإسلاميّة**، ص10؛ انظر، للكاتب نفسه: **إسلام، آيين هبستگى**، ص30؛ بإبقائه عل موقفه هذا، توافق القمي مع محمّد عبده والسلفيّة، الذين أبعدوا أنفسهم من السياسة بشكل واضح؛ انظر:

Schulze, **Internationalismus**, p.47f.

(3) يحوي مقال محمود شيت الخطّاب على مجموعة من العبارات المنمّطة، في: **«حاضر المسلمين ومستقبلهم بين الأمم والآمال»**، **مجلّة الأزهر**، ج49، العدد 8، تشرين الأوّل/ أكتوبر - تشرين الثاني/ نوفمبر 1977، ص1510 إلى 1539؛ للمزيد عن المؤلّف (ولد عام =

بين الشيعة والسنّة على أنّه كان، في الأصل، نتيجة ظهور الأوروبيّين على المشهد. ولم يكن هذا الاحتجاج، كذلك، من صنيعة نشاطات التقريب المستجدّة؛ بل كان جزءًا لا يتجزّأ من دعوات التقريب الأولى: ففي وقتٍ مبكر، في عام 1914، تحدّث محسن الأمين عن افتراس سِباع الغرب، ضاربًا صلاحَ الدين مثلًا على ذلك[1].

وقد كانت مواجهة الاستعمار الأوروبيّ إحدى أبرز قضايا الناشطين الداعين إلى الوحدة الإسلاميّة في القرن التاسع عشر. وقد كانت هذه المسألة، في النقاش التقريبيّ، ملازمةً لدعوة أهل السنّة والشيعة إلى تجاوز الشقاق المذهبيّ، وإنْ لم يكن لأيّ سبب آخر فليكن إحباطًا لأيّ دسائس أخرى يحيكها أعداء الإسلام.

وقد استعانت مجلّة جماعة التقريب بلفظ «أعداء الإسلام» المنمّط في غير مرّة، كما كان جزءًا من مخزون كلامها الثابت؛ حتّى إنّه، في الحقيقة، لم يقتصر على المجلّة فحسب؛ بل لا يزال جزءًا لا يتجزّأ من أدبيّات التّقريب إلى يومنا هـذا[2]. وثمّة مثالٌ صارخٌ على هذه اللهجة التي اعتمدها بعض

= 1919)، انظر: المصدر نفسه، ص1540 إلى 1542؛ **معجم المؤلّفين العراقيّين**، ج3، ص276 إلى 278؛ من أعداء الإسلام الذين عدّدهم، ذكر الاستعمار، والصهيونية، والمبادئ الوافدة الهدّامة كالشيوعيّة، أو البابيّة أو البهائيّة، العلوم التطبيقيّة التكنولوجيّة الحديثة كذلك، كما الأعداء في الداخل؛ للمزيد، انظر:

Radtke, «**Auserwähltheitsbewußtsein**», p.74f.; Ende, «**Sunni Polemical Writings**», passim; Wielandt, **Das Bild der Europäer**, p.429-489; A. Ashraf «Conspiracy Theories», EIr, VI, 138-147; G. Kepel, **The Prophet and Pharaoh. Muslim Extremism in Egypt**, London, 1985, p.110-124.

(1) محسن الأمين، **حقّ اليقين**، ص3ـ4.

(2) انظر: دراز، في: **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص235؛ أمين، في: المصدر نفسه، ص248ـ249؛ فيّاض، في: المصدر نفسه، ص290 فصاعدًا؛ ج2، 1950، ص417؛ المدني، في: المصدر نفسه، ص187؛ سليم، المصدر نفسه، ص130ـ131؛ أمين، في: **رسالة الإسلام**، ج3، 1951، ص26 إلى 29؛ القمي، في: المصدر نفسه، ص37؛ عبد الحليم كاشف الغطاء، =

الكتّاب، وهو ما قاله عبّاس أبو الحسن الموسوي، الذي تحدّث عن غزو ما وصفه بالحزب النازي من أعداء الإسلام الذي سبب الشرخ بين المسلمين، لذا كانت مواجهته مطلب جماعة التقريب اليوميّ[1]. ومثال آخر على الخطّ الذي اتّبعته «رسالة الإسلام» ما احتجّ به محمّد رضا الشبيبي بقوله إنّه رأى في الاستعمار الأوروبيّ، في العصر الحديث، امتدادًا لغزو الروم البيزنطيّين والمغول، الذي تحقّق باستغلالهم للخلاف بين المسلمين[2]. وقد تُرجِمَ الصراع الفلسطينيّ على هذا المنوال كذلك: إذ استفاد اليهود وحدهم من الشقاق الداخليّ في بلاد المسلمين، تاركين المسلمين يتخبّطون ويقتتلون ولا ينصرون الفلسطينيّين إلّا بكلمات فارغة[3].

وقد ألقت «رسالة الإسلام» اللوم على المستشرقين. إذ كان المستشرقون يكبّرون الشقاق المذهبيّ باسم البحث، باعتبارهم أتباع المستعمرين، وكانوا يحرصون على تحريض الرأي العامّ ضدّ الإسلام. لذا

= في: **رسالة الإسلام**، ج4، 1952، ص45؛ علوية، في: **رسالة الإسلام**، ج5، 1953، ص26 إلى 29؛ جميل الرافعي، في: المصدر نفسه، ص202 إلى 207؛ الخالصي، في: **رسالة الإسلام**، ج6، 1954، ص55 فصاعدًا؛ عرفة، في: **رسالة الإسلام**، ج8، 1956، ص43 إلى 47، ص143 إلى 147؛ ج9، 1957، ص247 إلى 250؛ محمّد عبد الله محمّد، في: **رسالة الإسلام**، ج14، 1964، ص203 فصاعدًا؛ موسى الهادي الأحسائي، **الطائفيّة**؛ محمّد حسين آل كاشف الغطاء، **أصل الشيعة**، ص62 فصاعدًا؛ أسعد وحيد القاسم، **حقيقة الشيعة**، ص11؛ مصطفى الرافعي، **إسلامنا**، ص13_14؛ عاطف سلام، **الوحدة العقائديّة**، ص15_16 وص23 فصاعدًا؛ عدنان إبراهيم السرّاج، **الإمام محسن الحكيم**، ص164_165؛ عبد الله السبيتي، **إلى مشيخة الأزهر**، ص1 إلى 19؛ محمّد ثابت، **الوحدة الإسلاميّة**، ص39 فصاعدًا؛ سميح الزين، **المسلمون من هم؟**، ص36 و37؛ الزعبي، في: **العرفان**، ج48، العدد 4 ، كانون الأوّل/ديسمبر، 1960، ص346؛ مصطفى عبد الوحيد، في: **منبر الإسلام**، ج30، العدد 8 ، أيلول/سبتمبر، 1972، ص112_113.

(1) الموسوي، في: **العرفان**، ج44، العدد 9، حزيران/ يونيو، 1957، ص989 إلى 991، لا سيّما ص990.

(2) الشبيبي، في: **رسالة الإسلام**، ج7، 1955، ص26_27.

(3) محمّد حسين آل كاشف الغطاء، في: **رسالة الإسلام**، ج2، 1950، ص271_272.

كان من واجب جماعة التقريب، ها هنا، إظهار الحقائق لتفويت أغراضهم عليهم، وتحذير المسلمين من قبول أفكار كهذه[1]. وللسبب عينه، تناولت جماعة التقريب حركة التقريب المسيحية، التي لم يكن لها أيّ صلة بها، بارتياب غير مستور، خوفًا من نشوء تكتّل بين المسيحيّين قد يؤدّي إلى نشاطات معادية للإسلام، ويُعزّز عملها التبشيري[2]. وقد تبيّن مدى استحواذ نظريّة تآمر المستعمرين على اللغة التي تعاطت بها الجماعة في تعليقٍ من تعليقات محمّد جواد مغنيّة، الذي رأى أنّ ثمّة مؤامرةً، دوليّةً، استعماريّةً يهوديّةً، كانت السبب في الإبعاد المنهجيّ للتشيّع عن فيضٍ من الكتب الإسلاميّة[3].

ط- **جنبة التقريب الأخرى**: غالبًا ما يمكن ترجمة الادّعاءات التي أطلقها معارضو التقريب من أهل السنّة في سعيهم إلى نسف الجهود الساعية إلى التقريب على أنّها صورة مرآتيّة تقريبًا للردود، الواردة حتّى

---

(1) القمي، في: **رسالة الإسلام**، ج9، 1957، ص24؛ ج10، 1958، ص19-20؛ ج11، 1959، ص351؛ عبد الوهّاب حمّودة، في: **رسالة الإسلام**، ج9، 1957، ص61 إلى 66، ص173 إلى 178 وص266 إلى 271؛ ج10، 1958، ص155 إلى 161، ص311 إلى 315، ص374 إلى 378 (مجموعة مقالات بعنوان من **زلّات المستشرقين**؛ أُعيد طبع جزء منها في: عبد الكريم بي آزار الشيرازي، **الوحدة الإسلاميّة**، ص435 إلى 455؛ لبيب الصعيد، في: **رسالة الإسلام**، ج17، 1972، ص63 إلى 71؛ ج1، 1949، ص364؛ ج6، 1954، ص102-103؛ ج10، 1958، ص104 إلى 108؛ انظر: مرتضى الرضوي، **في سبيل الوحدة الإسلاميّة**، ص109 إلى 114؛ موسى الهادي الأحسائي، **الطائفيّة**، ص231 فصاعدًا؛ محمّد جواد مغنيّة، **من هنا وهناك**، ص81 إلى 84؛ محمّد الغزالي، **دفاع عن العقيدة**؛ لطف الله الصافي، **مع الخطيب**، ص71 إلى 74؛ للمزيد عن ردود العلماء المسلمين على الاستشراق عامّةً، انظر:

E. Rudolph, **Westliche Islamwissenschaft im Spiegel muslimischer Kritik**, Berlin, 1991.

(2) **رسالة الإسلام**، ج13، 1962، ص107 إلى 109؛ انظر، كذلك: نعي البابا يوحنا الثالث والعشرين الودّيّ، في: **رسالة الإسلام**، ج14، 1963، ص148 إلى 152.

(3) محمّد جواد مغنيّة، **من هنا وهناك**، ص194 فصاعدًا؛ انظر، للكاتب نفسه، في: **العرفان**، ج46، العدد 7، آذار/ مارس، 1959، ص608 إلى 610.

الآن، التي استعانت بها «رسالة الإسلام» للتوفيق بين السنّة والشيعة. ما يعني أنّ الاعتقاد الراسخ، والأصيل، الذي يقول بوجود إجماع على أصول الدين، وبأنّ الاختلافات في الفروع فحسب، ناقضة الحِجاج الذي يُفيد أنّ ثمّة خلافًا على الفروع، وأنّ ثمّة خلافًا أكبر على الأصول. وقد دحض الجزم بأنّ الغرضَ من هذا الأمر ليس إدماج المذاهب؛ بل مجرّد اختلاف سلميّ في الرأي، بالادّعاء الذي يقول إنّ غاية العلماء من مواقفهم التقريبيّة هي إخفاء التباين أولًا وتشييع السنّة ثانيًا. وقد صُدّت الدعوة إلى التمييز بين الشيعة «الحقيقيّين» وبين الغلاة بالرأي الذي يقول بعدم الفرق بين الجماعتين، إذ إنّ الشيعة جميعهم مشركون. سيأتي البحث في الفصلين الآتيين على ذكر هذه الأفكار الشائعة، وأخرى مشابهة، عبّرت عنها أقلام المجادلين.

ومن جهة أخرى، نادرًا ما ظهر نُقّاد لجماعة التقريب، خاصّةً، أو للتشيّع، عامّةً، يعبّرون صراحةً عن معارضتهم لفكرة التقارب بين المذاهب الإسلاميّة كهؤلاء. حتّى في أكثر الهجمات على التشيّع احتدامًا وتعنّتًا، لم ينسَ الكتّاب -أو لا ينسون اليوم- التشديد على استعدادهم للحوار، والتأكيد على أهمّيّة الوحدة الإسلاميّة، إلّا نادرًا. بيد أنّهم في الوقت نفسه أشاروا إلى استحالة تحقّق هذا الأمر تحت هذه الظروف، ومع المحاورين الشيعة هؤلاء، بما أنّ غاية الطرف الأخير الوحيدة الترويج لآرائه الخاصّة[1].

ولا جرم أنّ أبرز مثال على ذلك هو كُتيّب محب الدين الخطيب الجدليّ بعنوان «الخطوط العريضة». ففي الجملة الأولى من الكتاب، أشاد الخطيب بفكرة التقريب، باعتبارها من أهمّ أهداف الإسلام، ولكنّه، في الصفحات التي تلت، بذل كلّ ما في وسعه لإثبات أنّ التشيّع دينٌ مستقلٌّ لا

(1) أثبت تهجّم عبد الحسين شرف الدين على محمّد كرد عليّ أنّ هذا الحجاج خدم الشيعة كثيرًا، كذلك، انظر: هذا الكتاب، ص94.

يمتُّ، بطبيعة الحال، إلى الإسلام السنّيّ بصلة[1]. وقد ذهب بعض الكُتّاب أبعد من ذلك بإظهار أنفسهم بمظهر روّاد الفكر التقريبيّ «الأتقياء»، الذين نُسِفَت جهودهم المستمرّة المبذولة في سبيل الوفاق بحقد الطرف المقابل، على الأقلّ، أو تعنّته. إذ لجأ محمّد رشيد رضا، على سبيل المثال، إلى الأسلوب النمطيّ «لإزالة الغشاوة» في معرض جداله مع محسن الأمين، تبريرًا لمحيده عن نظرته السابقة الأكثر تأييدًا للتشيّع[2]. وكان عُدول محمّد كرد عليّ عن موقفه من التشيّع من الأمور المعروفة كذلك[3].

وغالبًا ما برزت في محيط جماعة التقريب، كما كان متوقّعًا، حالات هي من هذا الأسلوب بمكان في التعبير في بعض الكتابات، كالذي كتبه محمّد عرفة وعبد اللطيف السبكي[4]. فقد ذكرا تحوّلهما، ولكن بشكلٍ عابر فحسب، بخلاف مصطفى السباعي، الرئيس المؤقّت للإخوان المسلمين في سوريا، الذي عبّر عن موقفه في مقدّمة كتابه «السنّة ومكانتها في التشريع

(1) للمزيد عن هذا العمل، انظر: التفاصيل في: هذا الكتاب، ص492 فصاعدًا؛ ثمّة أمثلة أخرى على هذا الأمر، في: كامل سلامة الدقس، **الاعتداءات الباطنيّة**، ص206؛ عليّ عمر فريج، **الشيعة في التصوّر الإسلامي**، ص178 فصاعدًا؛ عبد المتعال الجبري، **حوار مع الشيعة**، ص26 إلى 28؛ موسى جار الله، **الوشيعة**، ص107 و109؛ محسن الأمين، **نقض الوشيعة**، ص6ـ7؛ عبد الله الغريب، **وجاء دور المجوس**، ص114؛ محمّد مال الله، **الشيعة وتحريف القرآن**، ص164؛ إحسان إلهي ظهير، **الشيعة والسنّة**، ص8 فصاعدًا؛ انظر، للكاتب نفسه: **الردّ على الدكتور عليّ عبد الواحد وافي**، ص24 فصاعدًا؛ محيي الدين الحسني، **منهاج أهل البيت**، ص187 إلى 192.

(2) محمّد رشيد رضا، **السنّة والشيعة**، ج1، ص26 إلى 31؛ انظر: للكاتب نفسه، **المنار**، ج31، العدد 4 ، تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1930، ص290 إلى 299. أُعيد طبعه في، الكاتب نفسه، **السنّة والشيعة**، ج2، ص109 إلى 130؛ عن خلافه مع محمّد حسين آل كاشف الغطاء؛ للمزيد عن إيضاح رشيد رضا، انظر: عبد الله الغريب، **وجاء دور المجوس**، ص146 إلى 148؛ أنور الجندي، **تاريخ الصحافة الإسلاميّة**، ج2، ص139؛ أحمد الشوابكة، **محمّد رشيد رضا**، ص54ـ55؛ إحسان إلهي ظهير، **الردّ على الدكتور عليّ عبد الواحد وافي**، ص22ـ23.

(3) Cf. Hermann, **Kulturkrise**, p.246.

(4) للمزيد عنهم، انظر: هذا الكتاب، ص420، الهامش (3).

الإسلاميّ»[1]. وإلى وقت متأخّر في العام 1952، عدّه المؤلّف الشيعيّ عبد الحليم كاشف الغطاء في «رسالة الإسلام» من العلماء الذين دعموا قضيّة التقريب بين المذاهب[2]. بيد أنّ السباعي، بناءً على تصريح من تصريحاته، تخاصم مع الشيعة عقب ذلك بعام[3]، ذاكرًا أنّه التقى بعبد الحسين شرف الدين و«علماء شيعة آخرين» في منزل الأخير الكائن في صور، في صيف العام 1953، حيث وافقوا مباشرةً على ضرورة التقارب، وعلى الإجراءات التي يجب اتّخاذها لهذا الغرض، والتي تضمّنت عقد مؤتمر يجتمع فيه علماء من كلا الطرفين. ولكن بعد فترة من الزمن، تناهى إلى سمعه أنّ شرف الدين أصدر كتابًا في الصحابيّ أبي هريرة[4]، «مليئًا بالسّباب والشتائم»، وأنّ هذا الكتاب، الذي اعترف السباعي، صراحةً، أنّه لم يقرأه، ويدّعي أنّه علم بما فيه من ما نُقل عنه فحسب، ويقول إنّه أزال الغشاوة عن عيونه، وجعله يُدرك أنّ المؤلّف لم يكن له رغبة صادقة في التقارب ونسيان الماضي، ولكنّه ـ كجماعة التقريب ـ أراد أن يستقطب السنّة[5].

---

(1) للمزيد عنه (1915ـ1964)، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج7، ص231ـ232؛ عمر رضا كحّالة، **معجم المؤلّفين**، ص787ـ788؛

Juynboll, **The Authenticity of the Tradition Literature**, p.34-36; J. Reissner, **Ideologie und Politik der Muslimbrüder Syriens. Von den Wahlen 1947 bis zum Verbot unter Adib as-Sisakli**, Freiburg 1980, 121-126 and index, s.v.;

عبد العزيز الحاجّ، **مصطفى السباعي رجل الفكر وقائد دعوة**، عمّان، 1404/ 1984؛ عبد الله محمود الطنطاوي، **مصطفى السباعي 1334ـ1384هـ/1915ـ1964 م الداعية الرائد والعالم المجاهد**، دمشق، 1421/ 2001.

(2) **رسالة الإسلام**، ج4، 1952، ص48؛ ذكره كاشف الغطاء، ها هنا، بالسياق نفسه مع والده محمّد الحسين، وعلوية، والقمّي، والبروجردي.

(3) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلاميّ**، ص16 إلى 20.

(4) وقد ظهر الكتاب قبل ذلك بسبعة أعوام، صيدا، 1946، انظر: هذا الكتاب، ص93، الهامش (4).

(5) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلاميّ**، ص18ـ19؛ قد علم السباعي بهذا الكتاب عن طريق اقتباسات محمود أبو ريّة المذكورة في كتابه حول أبو هريرة؛ ذُكر =

ولكنّ ظهور هذا الأسلوب في عرض الآراء كان أكثر ندرةً في كتابات الشيعة ـ الذي شهد، تلقائيًّا، نهضةً حقيقيّةً منذ انتصار الثورة الإيرانيّة ـ[1]. إذ فضّل الكتّاب الشيعة، في مواجهة ما يرون أنّه احتجاج سنّيّ متعنّت، الركون إلى «الأسلوب المنمّط» المشار إليه أعلاه، ولكن من دون الطعن في الجدال التقريبيّ نفسه.

شدّد السباعي، بالطبع، على أنّه، في الحقيقة، مناصر «للتّقارب الصحيح» الذي حدّد أنّه «تصفية للماضي»[2]، وبالتالي، من غير قصد ذلك، ألقى الضوء مجدّدًا على المعضلة الأساس التي وجد العلماء أنفسهم فيها. وصحيح أنّ الإجماع على أنّ التقارب ضرورة من الضرورات، لكن ما أطول المسير للوصول إلى تفاهم على كيفيّة تحقيق ذلك، فلم يكن العلماء المشاركين في هذا النقاش، جميعًا، مستعدّين لاتّخاذه.

وفي نهاية المطاف، كان المعيار الوحيد لما يسمّى بالتّقارب «الصّحيح» معتمدًا على وجهة نظر المراقب نفسه، المبنيّة على فكره وتقليده الخاصّ إلى حدٍّ ما. ومن الممكن ملاحظة هذا النوع من المواقف عند كلى الفريقين، حيث يتفاجأ العلماء الواثقون تمامًا من صحّة الأسس

= أسلوب السباعي في: عبد الله محمّد الغريب، **وجاء دور المجوس**، ص149 إلى 151؛ أحمد التركماني، **تعريف بمذهب الشيعة الإماميّة**، ص102 إلى 106؛ تتمثّل أولى الردود الشيعيّة على مقال كامل حاتم هذا، في: العرفان، ج40، العدد 7، أيّار/ مايو، 1953، ص817 إلى 821؛ ج40، العدد 8، حزيران/ يونيو، 1953، ص944 إلى 947؛ انظر، كذلك:

Juynboll, **The Authenticity of the Tradition Literature**, p.62; Sivan, «**Sunni Radicalism**», p.14; Ende, «**Sunni Polemical Writings**», p.223;

وأحدث الكتابات السنّيّة المدافعة هي: محيي الدين الحسني، **منهاج أهل البيت**، ص3ـ4، ص67 إلى 90؛ محمّد عبد الله حوّاء، **أبو هريرة الصحابيّ المفترى عليه**، القاهرة، 1998.

(1) وأحدث الأمثلة على ذلك، هي، عليّ عمر فريج، **الشيعة في التصوّر الإسلاميّ**، ص8 فصاعدًا؛ سعيد حوّى، **الخمينيّة**، ص3 إلى 8؛ عبد المنعم النمر، **المؤامرة على الكعبة**، ص152ـ153؛ أحمد التركماني، **تعريف بمذهب الشيعة الإماميّة**، ص5 إلى 8.

(2) مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلاميّ**، ص19.

التي بُني عليها مذهبهم عند اكتشافهم أنّ الطرف المقابل يصرّ على رأيه «غير الصحيح»، إذ استخلص مصطفى السباعي استحالة تنصيب النبيّ محمّد للإمام عليّ [ع] خليفةً له؛ ذلك أنّه يستحيل على الصحابة إخفاء هذه الحقيقة[1]، وكان هذا الرأي يناقض تمامًا حجاج عبد الحسين نور الدين، الذي عبّر، في جداله مع محمّد رشيد رضا، عن تعجّبه من أنّ أهل السنّة لا يشاركون الشيعة في اعتقادهم أنّ عليًّا كان أفضل صحابة النبيّ، بل ينسبون هذا الشرف لعُمَر. وإنْ لزم الشيعة الصّمت حول هذا الأمر، وفقًا لنور الدين، يكونوا قد تخلّوا عن أصل عقيدتهم. ولكن «إن أوضحنا الحقّ في المسألة ونصرنا رأينا قامت القيامة علينا ورُمينا بالرفض والغلوّ والتعصّب على أكابر الصحابة»[2].

ويظهر مدى تبادل علماء جماعة التقريب للردود في هامش كتاب «عقيدة الشيعة» لحسين مكّي العاملي، الذي يُعتبر ردًّا على عرض محمّد أبو زهرة لمعتقد الإمامة عند الشيعة:

«انظر كلام أبو زهرة في كتابه «الإمام الصادق» من الصفحة 11 إلى 12، ترَ أنّه دعا إلى تسنّن الشيعة، غير ملتفت إلى أنّ الإماميّة أيضًا يدعونه وأهل مذهبه إلى أن يتنازلوا عن عقائدهم ويسيروا في ركابهم»[3].

لذا سعت «جماعة التّقريب» إلى تجنّب هذه المسألة قدر المستطاع من خلال إعلان أنّ الخوض في مسائل تاريخيّة كهذه محظور. فأصبح من الممكن التهرّب من المواضيع الأكثر حساسيّةً في «رسالة الإسلام»، ما آلَ إلى عدم تخطّي الجماعة للدعوات غير المُلزمة للوحدة، وأكّدت الاستعانة

---

(1) المصدر نفسه، ص125.

(2) المنار، ج32، العدد 1 ، تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1931، ص65.

(3) حسين مكّي العاملي، **عقيدة الشيعة**، ص8، الهامش 1؛ انظر:

Arkoun, «**Pour un remembrement**», p.142.

بالاحتجاجات الموحّدة على مدى الوفاق المتبادل الذي كان موجودًا في الأصل.

***

مضافًا إلى السكوت عن الماضي، كان لتحاشي الحاضر أهمّيّة خاصّةً، إذ حرم إصرار جماعة التقريب الشديد على إجراء حوار -بشكل رسميّ على الأقلّ-، مع التجاهل المقصود للمضامين السياسيّة، من إمكانيّة بيان أهدافها بشكل صريح في مؤتمرات الوحدة الإسلاميّة، وكذا التعاون مع المؤسّسات الأخرى تعاونًا فعّالًا. ولكن عدم تسييس نشاطاتها الخاصّة، في الوقت نفسه، كان سطحيًّا وظاهريًّا.

لم يكن للكتابات الشيعيّة التي نُشِرت في القاهرة، أو فتوى شلتوت، التي اعترف فيها بالتشيّع كمذهب رسميّ يوازي المذاهب الأخرى، قيمةٌ أو وزن إلّا بشكلٍ دينيٍّ فقهيٍّ سطحيٍّ. وظهرت خلف هذه المشهديّة تداعيات الظروف السياسيّة، آنذاك، التي كانت من اهتمامات مساعي التقريب، والتي حالت دون تقدّم الحوار التقريبيّ المنظّم، بين الفينة والأخرى. تتطرّق الصفحات الآتية إلى التفاعل ما بين الدعوة الدينيّة والواقع السياسيّ.

الفصل الثامن

المجادلات والتقريب والسياسة الثوريّة (1952-1957)

الأزهر والثورة

ما بين ليلتي الثاني والعشرين والثالث والعشرين من شهر تمّوز/ يوليو، عام 1952، تسنّم سدّة الحكم في مصر مجموعة أسمت نفسها «الضبّاط الأحرار»، وذلك بفعل انقلابهم السلميّ على الحكم السابق آنذاك. وعلى حين غرّة، تمكّنت هذه الثورة، تحت قيادة محمّد نجيب وجمال عبد الناصر، من تغيير الحالة السياسيّة المحلّيّة في مصر جذريًّا، وما لبثت أن أرخت هذه الحالة بظلالها على مطلق الشرق الأوسط والشرق الأدنى[1].

كما رأى الأزهر في هذا الانقلاب تغيّرًا لا محيد عنه. في زمن المملكة كان الأزهر وسيلةً، بل ممثّلًا في الجدال السياسيّ، يقف على الدوام إلى جانب الملك في الأزمة التي نشبت بينه وبين البرلمان. ولأنّ الجامعة كانت معارضةً للبرلمان وللبريطانيّين شاع صيتها على أنّها «معقل ملكيّ»[2].

---

(1) Vatikiotis, **The History of Egypt**, p.372ff.

(2) Crecelius, «**Al-Azhar in the Revolution**», p.32; cf. idem, «**Nonideological Responses**», p.195-204.

وأفضل نموذج على ذلك كان السنوات العشر التي تسلّم فيها محمّد مصطفى المراغي مشيخة الأزهر، حيث توهّم أنّه سيعيد إرساء الخلافة مع الملك المصريّ لحكم الأمّة.

وقد دفع الأزهر أثمانًا باهظةً لذلك. فصراع القوى السياسيّة، وتزايد الشغب والمشاحنات بين التلاميذ إبّان الثلاثينات، مضافًا إلى التنافس في أروقة الأزهر، ما أدّى إلى عرقلة عدد من العلماء وثنيهم، ذلك كلّه قذف بعيدًا بأيّ إصلاح للأزهر نفسه، أو لمناهجه؛ إصلاح كان يدعو إليه من وقت إلى آخر علماء بجهود فرديّة مذ إصلاحات محمّد عبده. زد على ذلك أنّ رئاسة الجامعة تغيّرت بُعيد الحرب العالميّة الثانية مرارًا، فتغيّر شيخ الأزهر ما يزيد عن خمس مرّات ما بين وفاة المراغي عام 1945 والثورة. وفي ذلك الحين، بدأت، آنًا فآنًا، تُختطّ أمارات تحالف ما بين قيادة الأزهر والملك.

لم يرضَ معظم الأزهريّين من الصفّ الأوّل تعيين فاروق، بالقوّة، لمصطفى عبد الرازق. وقد استقال عبد المجيد سليم من الولاية الأولى لمنصب شيخ الأزهر بعيد خلافات مع العائلة الحاكمة. ولكنّ هذه الاستقالة لم تؤثّر على صيت هذه المؤسّسة الدينيّة بأنّها موالية ومستسلمة للسياسات القائمة في البلاد، ما عزّز اتّهام الأزهر بالانتهازيّة[1].

وعليه، بات من الطبيعيّ لأيٍّ من الحكّام الجدد بعد الثورة أن يولوا اهتمامًا للأزهر. فقد كانوا يتطلّعون بالتحديد إلى خبرة علماء الأزهر في إدارة خلافهم مع الإخوان المسلمين، بغية تدعيم خطّهم السياسيّ، وللإمساك، تاليًا، بحكم البلاد[2]. وقد عمد عبد الناصر إلى ضمان رضى

---

(1) ثَمَّ بعض أمثلة على ذلك، في:

Lemke, **Šaltut**, 7 note 2; cf. ibid., p.159.

(2) Warburg, «**Islam and Politics**», p.135f.

المتديّنين النخبة، إذ كان يتّبع سياسةً انتقائيّةً مدروسةً، بذكاء، لملء أعلى المراكز الشاغرة في الأزهر، ولاسيّما تلك المراكز الإداريّة التي يجتمع فيها الدين مع السياسة، على غرار وزارة الأوقاف. وأوّل قرار اتّخذ بلحاظ الأزهر بعد الثورة هو تعيين محمّد الخضر حسين وكيلًا للأزهر، وذلك في 17 أيلول/ سبتمبر، من العام 1952.

عيّن عبد الناصر، بدايةً، أحمد حسن الباقوري وزيرًا للأوقاف في حكومته وولّاه هذا المنصب، بعد أن طُرد من جماعة الإخوان المسلمين، على إثر سوء تفاهم نجم عن تولّيه وظيفةً في الحكومة. ولكنّ الباقوري رفض عرض عبد الناصر، وقد بدا متواضعًا في تبريره؛ إذ اعتبر أنّه لا يتمتّع بالمؤهّلات الكافية لتولّي منصبٍ كهذا[1]. ومن ثمّ، وقع الاختيار على محمّد الخضر حسين بناءً على اقتراح عبد العزيز عليّ، وهو وزير زميل للباقوري، وقد كان الحسين آنذاك متقاعدًا في عقده الثامن من العمر، فدفعه، في الواقع، الباقوري إلى تولّي هذا المنصب الذي كان يندب الخضر حسين إلى رفضه بسبب وضعه الصحّيّ[2].

---

(1) أحمد حسن الباقوري، **بقايا الذكريات**، ص139_140. ولكنّ الباقوري كتب في مواضع أخرى أنّه، كما ذكرنا من قبل، رفض هذا المنصب لأسباب أخرى، منها أنّ الدسائس والمؤامرات والمتاعب قد حيكت حول هذا المنصب، وقد كان في هذا العذر أقلّ تواضعًا.

(2) انظر: محمّد مواعدة، **محمّد خضر الحسين، حياته وآثاره**، ص123_124؛ انظر، كذلك: **مجلّة الأزهر**، ج24، العدد 2، تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1952، ص146 إلى 155؛ انظر: محمّد البهيّ، **حياتي في رحاب الأزهر**، ص61_62. وللمزيد عن محمّد الخضر حسين، 1874 أو 1876_1958، انظر التعزية، به في: **مجلّة الأزهر**، ج29، العدد 8، شباط/ فبراير، 1958، ص736 إلى 744؛ انظر، كذلك: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج6، ص113_114؛ انظر: عمر رضا كحّالة، **معجم المؤلّفين**، ص635؛ انظر: **مجلّة الأزهر**، ج66، العدد 8، كانون الثاني/ يناير _ شباط/ فبراير، 1994، ص1189 إلى 1196؛ انظر، كذلك:

J. Majed, EI2, IV, p.906f. s.v. al-Khaḍir;

يرى ماجد بأنّ الخضر حسين قد كتب ردَّين اثنَين على أطروحة عليّ عبد الرازق التي بسطت لمسألة الخلافة، أهدى الأوّل إلى الملك فؤاد. وللمزيد عن المدّة التي قضاها في منصب =

ينحدر الخضر حسين من أصول تونسيّة، لكنّه عاش في القاهرة موقّتًا مذ عشرينات القرن الماضي، ونال الجنسيّة المصريّة في عام 1938[1]. أمّا سيطرته على الحياة السياسيّة-الدينيّة في منطقة النيل فضاربة في القدم. إذ منذ عام 1926 بدأ إمّا بتولّي رئاسة بعض منظّمات السلفيّة الجديدة، وإمّا كان عضوًا بارزًا فيها[2]. وفي شهر أيّار/ مايو، عام 1930، أوكل إليه تسلّم رئاسة تحرير المجلّة الأزهريّة الجديدة المسمّاة بـ«نور الإسلام»[3]، على إثر ضعف شخصيّة محمّد الأحمدي الظواهري، الذي تسلّم وكالة الأزهر تاليًا. كما تولّى رئاسة تحرير مجلّة «لواء الإسلام» على مدى عقدين اثنين تقريبًا، حتّى أيلول/ سبتمبر، عام 1951.

= شيخ الأزهر، انظر: عليّ عبد العظيم، **مشيخة الأزهر**، ج2، ص147 إلى 162؛ انظر، كذلك: محمّد عبد المنعم الخفاجي، **الأزهر في ألف عام**، ج1، ص195_196. وانظر، كذلك: سنيّة قراعة، **تاريخ الأزهر**، ص335.

(1) أتى الخضر حسين على ذكر هذا الأمر في حوار له مع **الأهرام**، وقد نشر هذا الحوار في **مجلّة الأزهر**، ج24، العدد 2، تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1952، ص149_150.

(2) فقد تسلّم رئاسة جمعيّة الهداية الإسلاميّة، التي أسّسها عام 1926؛ قد كان عضوًا بارزًا في جمعيّة الشبّان المسلمين، وجمعيّة الجهاد الإسلاميّ. وللمزيد، انظر: **مجلّة الأزهر**، ج29، العدد 8، شباط/ فبراير، 1958، ص743. وانظر كذلك:

Heyworth-Dunne, **Religious and Political Trends**, p.108; Schulze, **Internationalismus**, p.91.

(3) انظر: **مجلّة الأزهر**، ج24، العدد 2، تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1952، ص151. ويمكن أن يُرى إلى اتّهام الخضر حسين على أنّه كان مناوئًا للظواهريّ في هذا الإطار (Schulze, **Internationalismus**, 91, note 244). وما برح الخضر حسين هذا المنصب حتّى تمّوز/ يوليو، عام 1933. ولم يتغيّر اسم المجلّة إيّاها إلى **مجلّة الأزهر** إلّا عام 1936. وللمزيد عن **مجلّة الأزهر**، انظر: حسن قارون، «**مجلّة الأزهر والإسلام في التاريخ الحديث**»، **مجلّة الأزهر**، ج48، العدد 10، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1976، ص1683 إلى 1686. وانظر، كذلك:

Smith, **Islam in Modern History**, p.122–160;

وجرت محاولة في بداية القرن العشرين هدفت إلى إنشاء هيئة جديدة باسم الأزهر، انظر: **المقتبس**، ج2، العدد 5، حزيران/ يونيو، 1907، ص296؛ انظر: **مجلّة الأزهر**، ج33، العدد 1، حزيران/ يونيو، 1961، ص58 إلى 62؛ انظر: فيليب دي طرّازي، **تاريخ الصحافة العربيّة**، ج3، ص77.

وقد تعرّض الخضر حسين إلى نقد هدّام شنّه علماء الجامعة الداعين إلى الإصلاح؛ لأنّه لم يطلب، أو لم يتطلّع البتّة، إلى اقتراح إصلاحات بعدما عيّنه الأزهر لهذا المنصب. حتّى إنّ عبد المتعال الصعيدي، مثلًا، ذهب بعيدًا إلى حدّ اتّهام الخضر حسين بأنّه رجعيّ ما برح يهتمّ بالمادّيّات[1]. لكنّ عبد الناصر حقّق ما صبا إليه: عيّن لمشيخة الأزهر شيخًا لم يدعُ إلى الإصلاح، يومًا، وقد كان يخالف أكثر علماء الأزهر، عيّنه بحجّة عمره كما نموّه الفكريّ. وبذلك يكون قد استرضى الأزهر، وضمن، بذلك، أن لن يتكوّن طابور سياسيّ ما بعد الثورة[2].

وبعيد استقالة الخضر حسين من منصبه في بداية كانون الثاني/ يناير، لأسباب صحّيّة[3]، ونتيجة خلاف مع الحكومة[4]، كما قال بعض، في آن، جاءت تسمية عبد الرحمن تاج ليخلفه في هذا المنصب في إطار هذا الخطّ

(1) للمزيد، انظر: عبد المتعال الصعيدي، **تاريخ الإصلاح**، ص8 إلى 12، لا سيّما ص10ـ11. وقد رأى الصعيدي إلى الخضر حسين على أنّه نقيض جمال الدين الأفغاني، ومحمّد عبده، ومحمّد مصطفى المراغي.

(2) كتب محمّد مواعدة، الذي أرّخ حياة الخضر حسين، أنّ ندرة المصادر التي تتحدّث عن هذه الفترة تصعّب تحديد الأسباب، وكذا البيئة المحيطة، لتعين الخضر حسين كشيخ للأزهر (انظر: محمّد مواعدة، **محمّد الخضر حسين**، ص124)، وقد كان مواعدة ينتقي تعابيره في إيضاح ذلك. كما فضّل محمّد البهيّ، وهو كاتب من الطرّاز الأوّل، التحفّظ على هذه الفترة في السيرة الذاتيّة التي كتبها (انظر: محمّد البهيّ، **حياتي في رحاب الأزهر**، ص62 إلى 64)، وقد مرّ على ذكر «التكتّلات الإقليميّة» التي نمت في الأزهر، والتي كان يجب على كلّ من المراغي وعبد الرازق وسليم الاختلاف معها (انظر: المصدر نفسه، ص77). ويجب أن نذكر في هذا السياق أنّ الأدبيّات الغربيّة الثانويّة (**secondary**) لم تبسط كثيرًا للأحداث التي جرت في قلب الأزهر أو لعلاقة المؤسّسة بالسياسة ما بين العامين 1952 و1958، للمزيد، انظر:

Lemke, **Šaltut**, p.158-163; Crecelius, «**Al-Azhar in the Revolution**», p.34-37.

(3) نسبةً إلى وجهة نظر مواعدة، في: **محمّد الخضر حسين**، ص126.

(4) عبد المتعال الصعيدي، **تاريخ الإصلاح**، ج2، ص11ـ12.

السياسيّ نفسه. وكان تسلّم وكالة الأزهر يتطلّب قرارًا بموافقة مجلس الوزراء على الشخص المرشّح لهذا المنصب[1]، ولم يدعُ عبد الرحمن تاج كذلك إلى إصلاحات قد تحدث جلبةً في أروقة الجامعة، وقد تؤدّي، تاليًا، إلى إيجاد خطر محدق بالحكومة. وبالتالي، بات عبد الرحمن تاج في مرمى انتقادات الإصلاحيّين المجدّدين، نقد لم يعرف هوادةً أو انقطاعًا[2]. ولكنّ الحكومة استفادت، على حين غرّة، من هذا الأمر. ففي أثناء الصراع الدامي الذي دار بين الإخوان المسلمين، الذي بلغ أوجه بُعيد محاولة اغتيال عبد الناصر في تشرين الأوّل/ أكتوبر، عام 1954[3]، اتّهم الأزهريّون الإخوان المسلمين بأنّهم أحدثوا فتنةً بعملهم هذا، ووقفوا صفًّا واحدًا، كتفًا إلى كتف، مع القوى التي ستحكم[4].

---

(1) للمزيد، انظر: المصدر نفسه، ج2، ص12. وللمزيد عن عبد الرحمن تاج (1896-1957)، الذي درس في جامعة السوربون، حيث نال شهادة الدكتوراه، مضافًا إلى أماكن أخرى، انظر: عليّ عبد العظيم، **مشيخة الأزهر**، ج2، ص165 إلى 178. وانظر: **مجلّة الأزهر**، ج25، العدد 5، كانون الثاني/ يناير، 1954، ص513 فما قبل. وانظر التعزية به، في: **مجلّة الأزهر**، ج47، العدد 5، حزيران/ يوليو، 1975، ص621-622. وانظر كذلك: أبو بكر عبد الرازق، **الشيخ عبد الرحمن تاج وبحوث قرآنيّة ولغويّة**، القاهرة، 1990. وانظر:

OM, **34**, 1954, p.17.

(2) للمزيد، انظر: عبد المتعال الصعيدي، **تاريخ الإصلاح**، ج2، ص12 إلى 20، لا سيّما الصفحتين 13 و15. وقد كتب محمّد عبد المنعم الخفاجي مقالًا للعرفان لام فيه الأزهر على بعض قوانينه الرجعيّة، وكيف أنّه لا يُعر كثير اهتمام للشباب والناشئة، للمزيد، انظر: **العرفان**، ج44، العدد 1، تشرين الثاني/ أكتوبر، 1956، ص21 إلى 26؛ انظر، كذلك: محمّد الغزّالي، **ظلام من الغرب**، ص249. وانظر، كذلك:

J. Krämer, «**Die Azhar-Universität in Kairo und ihre heutige geistige Bedeutung**», *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, **10**, 1958, p.364-385, esp. p.380ff.

(3) ثمّ وصف مسهب لخلفيّة هذا النزاع وصيرورته، في:

Mitchell, **Society**, p.125-162.

(4) Ibid, p.153.

وبعدما باتت القوّة في قبضة الحكومة والنظام، بدأت الحكومة في الأعوام التي تلت بالاستماع، بلا انقطاع، إلى دعوات إصلاح الأزهر كلّها، التي علت تدريجيًّا، ولاسيّما من خارج ردهات الجامعة. وبعدما عُدّلت المؤسّسة بطريقة تلائم ما يصبو إليه النظام، بات من الممكن الحدّ من استقلاليّة منصب العلماء عامّةً. وسُمح لعبد الرحمن تاج، الذي لم يكن فاعلًا كوكيل للأزهر، بأن يبارك الخطوة الأولى في هذا المضمار، ألا وهي القضاء على كلّيّات الشريعة، عام 1956، وكذلك تأميم الأوقاف الخيريّة في العام الذي تلا. وقد عيّن عبد الناصر محمود شلتوت، وهو فقيه ذائع الصيت، ومجّدد وإصلاحيّ، ليتولّى منصب شيخ الأزهر، وذلك عام 1958، كيما يعيد نظم المؤسّسة نظمًا شاملًا.

وللوهلة الأولـى نستشفّ أنّ هـذه الأحـداث لم تكن من التأثير بمكان بلحاظ مسألة التقريب بين المذاهب الإسلاميّة، لكنّ هذا لا يعني أنّ حـوارات التقريب ما كانت تتأثّر بها. بل على العكس، إذ كان سياق النقاشات وتطوّرها يتأثّر بكلّ قرار بطريقة أو بأخرى. وبُعيد مضيّ أعوام قليلة أدركت الحكومة المصريّة قيمة التقريب بين المذاهب الإسلاميّة في سياستها الخارجيّة، حتّى لو أنّها اعتبرت في البداية أنّ ما كانت تحقّقه، آنًا فآنًا، كان يحدث بطبيعة الحال وبطريقة عرضيّة.

وبعد ثورة يونيو عام 1952 أضحى التقريب بين الطوائف، وكذا مصير جماعة التقريب الذي لا ينفصم عنه، كرةً سياسيّةً. فقد كانت الجماعة، أوّل الأمر، أداةً لا يعوّل عليها في المناورات السياسيّة، ومن ثمّ ندبت إلى التدخّل في سياق الأحداث كعامل فعّال. ولكنّ كلا الأمرين كانا بمنزلة ضربة مميتة للتقريب الممأسس. ففي السنوات الأولى، سُجّلت كثير من المجادلات، التي لم تعرف انقطاعًا، ضدّ جماعة التقريب. وفي المرحلة التالية لم تمتلك جماعة التقريب خيارًا سوى أن تضع مصيرها بيد حكومة لم تكن تتصرّف بلحاظ اعتبارات فقهيّة أو دينيّة؛ بل كانت تتحرّك تبعًا

لاعتبارات القوى. وبعدها بدأ الحليف يعاني خسوفًا مهولًا عقب مجده الأوّل.

وقد أقيل عبد المجيد سليم مرّةً أخرى من مشيخة الأزهر في خريف عام 1952، ما مثّل ارتكاسةً لجماعة التقريب، إذ كان نائب أمينها العام. ثَمَّة تقارير ملتبسة، بعض الشيء، حيال الأحداث التي أحاطت بإقالة سليم، ولكن لا علاقة لها بمسألة التقريب التي نادى بها سليم. بل، في الواقع، كانت هذه الإقالة جرّاء نزاع طويل مع عالم من الأزهر يُدعى عبد اللطيف دراز. وقد كان هذا الأخير كاتبًا ناشطًا في جماعة التقريب في سنواتها الأولى، وقد كتب خمس مرّات في «رسالة الإسلام» ما بين عامي 1949 و1951. لكنّ هذا لم يحل دون مطالبة عبد المجيد سليم بصرفه من الجامعة.

وبالاطّلاع على التقارير المعاصرة التي عرضت لتلك الحادثة، لا يمكن تأكيد ما إذا كان عبد المجيد سليم قد أوعِز إليه تقديم استقالته من قبل فتحي رضوان[1]، وهو الوزير المسؤول عن الأزهر، أم إنّه استقال بملء إرادته بسبب انزعاجه من عدم تحقيق مطلبه[2]. وقيل، كذلك، إنّ رضوان قد حاول إقناع سليم بإعادة النظر في قراره[3]. كما لا يمكن لنا أن نجزم بأنّ الحكومة الثوريّة قد استغلّت أوّل فرصة ممكنة لإقالة وكيل الأزهر، البارز والمعتدّ برأيه في آن، الذي لم يتوانَ في نهاية وكالته الأولى، في العام المنصرم، عن مجابهة القوى السياسيّة الحاكمة حينها. وفور استقالة سليم -أو إقالته- أُعلن عن عبد اللطيف دراز الذي كان عضوًا في جمعيّة الشبّان

(1) للمزيد، انظر: محمّد البهيّ، **حياتي في رحاب الأزهر**، ص61.
(2) للمزيد، انظر: عبد المتعال الصعيدي، **تاريخ الإصلاح**، ج2، ص8.
(3) للمزيد، انظر: عليّ عبد العظيم، **مشيخة الأزهر**، ج2، ص109؛ قد أوردت سنيّة قراعة في: **تاريخ الأزهر**، ص335، أنّ هذه الاستقالة قد قرّت بعد أخذ وردّ ومطالب.

المسلمين آنذاك[1]، وقد تولّى إحدى وظيفتي النيابة الجديدتين تحت إدارة محمّد الخضر حسين.

في المقابل لم يطرح خليفة سليم نفسه في ميدان التقريب بين المذاهب الإسلاميّة. والاستثناء الوحيد الذي سجّله يكمن في لقاء الخضر حسين مع عبد الكريم الزنجاني في أثناء زيارة الأخير إلى مصر، وذلك في عام 1936، ولم ينجم عن هذا اللقاء أيّ التزام في قضيّة جماعة التقريب. وما إن تسلّم الخضر حسين وكالة الأزهر حتّى خاطب العامّة من خلال «مجلّة الأزهر»، داعيًا إلى مؤتمر إسلاميّ عالميّ ليعقد في القاهرة، بهدف الدعوة إلى تعاون وإخاء إسلاميّ شامل. لكنّه دعا إلى ذلك من دون أن يشير، البتّة، إلى التشيّع أو إلى تقريب فقهيّ بين المذاهب الإسلاميّة[2]. في الواقع يعدّ هذا الحراك مفاجئًا بعض الشيء نظرًا إلى تلك اللحظة التاريخيّة (شباط/ فبراير، 1953)، ففي ذلك الوقت انتقل الصوت الصحافيّ للجامعة إلى يدي رجل غير مهتمّ بهذا النوع من التقدّم والإصلاح. وقد حارب هذا الرجل ضدّهم بعنف، وبلا كلل، وكذا لم يدّخر وسيلةً لتحقيق ذلك لم يكن هذا الرجل غير محبّ الدين الخطيب.

محبّ الدين الخطيب و«مجلّة الأزهر»

على غرار الخضر حسين، لم يكن الخطيب[3] مصريّ الجنسيّة في

---

(1) انظر: **مجلّة الأزهر**، ج32، العدد 2، تموز/ يوليو، 1960، ص232.

(2) للمزيد، انظر: **مجلّة الأزهر**، ج24، العدد 6، شباط/ فبراير، 1953، ص748 إلى 751.

(3) للمزيد عن محبّ الدين الخطيب (1886/ 1969ـ1970)، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج5، ص282؛ انظر: يوسف أسعد داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج3، ص1139 إلى 1142؛ عبد القادر عيّاش، **معجم المؤلّفين السوريّين**، ص169ـ170؛ وانظر، كذلك: عمر رضا كحّالة، **معجم المؤلّفين**، ص576ـ577؛ انظر التعزية به، في: **مجلّة الأزهر**، ج41، العدد 10، شباط/ فبراير، 1970، ص776 إلى 779. وانظر:

W. Ende, **Arabische Nation**, p.91-110

الأصل، لكنّه عاش في القاهرة لفترة جدّ طويلة. ولد في دمشق عام 1886، وقد انضمّ إلى حلقة الشيخ الحنبليّ طاهر الجزائري، وهي الحلقة نفسها التي أتى منها محمّد كرد عليّ[1]. وحدت علاقته المبكرة بهذين العالمين به إلى أن يقيم علاقات مع التيّارات القوميّة العربيّة الأولى. وفي شهر كانون الأوّل/ ديسمبر، من العام 1906، شارك في تأسيس جمعيّة سرّيّة باسم «جمعيّة النهضة العربيّة»[2].

وفي العام 1920 استقرّ الخطيب موقّتًا في القاهرة، حيث عرف ناشرًا. وعلى غرار محمّد رشيد رضا وشكيب إرسلان غيّر تحالفاته في فترة النزاع الذي نشب بين شريف مكّة الهاشمي والوهّابيّين، الذين كانوا متقدّمين آنذاك. فإبّان الحرب العالميّة الأولى، اصطفّ الخطيب إلى جانب شريف مكّة، وقد تسلّم إدارة تحرير صحيفة «القبلة» المكّيّة، وهي اللسان الناطق باسم شريف مكّة[3]. لكنّه ابتداءً من عشرينات القرن الماضي، أضحى من أبرز الداعمين للسلفيّة الجديدة الداعية للوهّابيّة. لم يعتبر الخطيب تبدّل موقفه هذا مغامرةً فكريّةً، نظرًا إلى خلفيّته العلميّة، إذ كان، ومنذ شبابه، متأثّرًا بكتابات ابن تيميّة.

وفي مصر دعم الخطيب بطريقتين اثنتين مبادئ السلفيّة الجديدة.

---

(1) W. Ende, **Arabische Nation**, p.91f.;

وللمزيد عن الجزائري (1851-1852/ 1920)، انظر: المصدر نفسه، ص59 إلى 63؛ للمزيد، انظر:

Hermann, **Kulturkrise**, p.16-39; Commins, **Islamic Reform**, p.89ff.; J.H. Escovitz, «**He was the Muḥammad 'Abduh of Syria**.' **A Study of Ṭāhir al-Jazā'irī and his Influence**», *IJMES*, **18**, 1986, p.293-310.

(2) Hermann, **Kulturkrise**, p.98-103; Tauber, **The Emergence of the Arab Movements**, p.43-50.

(3) Cf. L. Bouvat, «**Al-Kibla, journal arabe de la Mecque**», *RMM*, **34**, 1917-1918, p.320-328; Teitelbaum, **The Rise and Fall**, 106, p.192f.

فمن جهة، انضمّ إلى بعض المنظّمات السلفيّة التي كانت في طور النشوء. وكانت جمعيّة الشبّان المسلمين في طليعة هؤلاء، أنشأها الخطيب بالتعاون مع عبد الحميد سعيد وعبد العزيز جاويش عام 1927[1]. ويعدّ حسن البنّا، مؤسّس جماعة الإخوان المسلمين، من أتباع الخطيب فكريًّا، حاله كحال عدد كبير من الإخـوان المسلمين[2]. وقد كان الخطيب، كذلك، ناشطًا كصحافيّ، وناقد، ومحرّر، وناشر لدوريّاته، وهي «الزهراء» (1924_1929) و«الفتح» (1926_1948)[3]. وكذلك كان يعيد نشر الأعمال العربيّة القديمة باعتبار أنّه كان صاحب المطبعة السلفيّة، ولم يكن ينشر كتبه هو فحسب، بل كان ينشر كتب كتّاب آخرين مقرّبين من السلفيّة الجديدة.

لقد تجذّر في فكر الخطيب معتقدان اثنان، وهما، بلا ريب، سبب كراهيّتة للتشيّع، أهمّها تمجيد صحابة النبيّ [ص] كلّهم[4]. وبالتالي أصبح من أهمّ المدافعين عن الأمويّين، ولاسيّما معاوية وابنه يزيد، حتّى إنّه فاق محمّد كرد عليّ بذلك. وبالتالي، لم يعد هدفه الرئيس ردّ اعتبار هذه المملكة فحسب، بل سعى كذلك إلى إصـلاح سمعة كلّ الأعـلام، منذ فجر الإسلام، الذين حكم عليهم الكتّاب الشيعة حكمًا سلبيًّا بسبب منعهم تسلّم عليّ [ع] للخلافة. وعليه، اتّخذ الخطيب موقفًا جعله، مباشرةً، في تماس مباشر مع الشيعة، وذلك بتحليله للأوضاع التي كانت قائمةً في

---

(1) انظر: هذا الكتاب، ص190.

(2) Mitchell. **Society**. 5-8. p322f.

(3) للمزيد عن **الفتح**، انظر: أنور الجندي، **تاريخ الصحافة الإسلامية**، ج2، **الفتح**. وانظر:

Mayeur-Jaouen, «**Les débuts**», passim;

وإلى ذلك، كان الخطيب محرّرًا لأوّل أهمّ دوريّة للإخوان المسلمين، وهي **مجلّة الإخوان المسلمين** التي ظهرت للمرّة الأولى في أيّار/ مايو، عام 1933، للمزيد، انظر:

Mitchell, Society, p.185.

(4) W. Ende, **Arabische Nation**, p.91.

فجر الإسلام حكرًا. وكان يعتبر أنّ الشيعة حاولوا حتمًا أن يدمّروا التاريخ الذهبيّ الذي كان الخطيب يجلّ[1].

أمّا المبنى الثاني الذي شكّل فهمه للتاريخ فتمثّل في القوميّة العربيّة التي تعتبر أنّ العرب هم من أظهر الإسلام للمرّة الأولى وساهموا في نشره[2]. وبهذا اللحاظ نظر الخطيب إلى التشيّع على أنّه انحراف عن صراط الإسلام السويّ، فعلته البيئة الفارسيّة. وعند الضرورة كان الخطيب يعتبر في ردوده أنّ البابيّة والبهائيّة مشتقّتان من التشيّع[3].

وعليه، لا غرو في أنّ الخطيب قد أخذ موقفًا سلبيًّا، منذ البداية، من أيّ محاولة تقريب أو إصلاح بين السنّة والشيعة. فقد كان يرى أنّ أيّ محاولة من هذا اللون عبث محض، وتشظٍّ للهويّة السنّيّة، وللإسلام برمّته. مضافًا إلى ذلك، اعتبر الخطيب، ولأنّ المحرّك للحوار التقريبيّ كان طرفًا شيعيًّا، والحال عليه في الأمثلة التي أتينا على ذكرها من قبل كلّها، أنّ هذه المساعي كانت تهدف إلى تقسيم الإسلام، وإلى إضلال المؤمنين (وهم في عيونه مرادف للسنّة) عن طريق التبشير.

وقد تعدّدت وجوه رفضه لهذه المسائل، رفض كان يعبّر عنه في

---

(1) للمزيد، انظر ردود الخطيب في تقديمه لكتاب **مختصر التحفة الإثني عشرية**، لمحمود شكري الألوسي، ص (ج) فصاعدًا؛ انظر، كذلك، ردوده في المختصر الذي كتبه الذهبي لكتاب **منهاج السنّة** لابن تيميّة، ص3 فصاعدًا. وانظر كذلك: كتابًا له بعنوان: **حملة رسالة الإسلام الأوّلون**، وهو كتاب مستقلّ أفرده الخطيب للدفاع عن الذين عاصروا النبيّ [ص].

(2) Cf. Gershoni, «**The Arabization of Islam**»; Dawn, «**The Formation of Pan-Arab Ideology**», esp. p.80f.; N. Hurvitz, «**Muhibb al-Din al-Khatib's Semitic Wave Theory and Pan- Arabism**», *MES*, **29**, 1993, p.118-134; Tauber, **The Emergence of the Arab Movements**, p.44-48 and index, s.v.;

وانظر، كذلك: **محمّد عبد الرحمن برج، محبّ الدين الخطيب ودره في الحركة العربيّة**، القاهرة، 1990، ص1906 إلى 1920.

(3) للمزيد، انظر: محبّ الدين الخطيب، **دراسات عن البهائيّة والبابيّة**، ص4ـ5 و28.

منشوراته الكثيرة والمتعدّدة. وقد تنوّعت منشوراته بين إعادة نشر (أو تحرير) النصوص المناهضة للتشيّع، والإحالة في المفردات السياسيّة المعاصرة، بعض الشيء، إلى فقهاء من العصور الوسطى مثل ابن تيميّة وابن حزم[1]، فقد أسمى التشيّع، مثلًا، باسم «الطابور الخامس» داخل الإسلام[2]، أو عندما اعتبر أنّ الشيوعيّة وليدة التشيّع[3]. حتّى إنّه لم يستحِ في الإحالة إلى مستشرقين أوروبيّين على غرار تيودور نولدكه (Theo dor NÖldeke) وغارسان دي تاسي (Garcin de Tassy) عندما كانت تحقيقاتهم تتناسب مع حججاجه[4].

وقد كان يستهدف في هجومه التشيّع المعاصر والتقليديّ، في آن. كما كان، مثل كلّ المجادلين أيًّا كانوا، لا يعير كثير اهتمام للاختلافات التاريخيّة والاختلافات ذات الصلة بفحوى النقاش، وقد كان يعتبر أيّ عالم شيعيّ

---

(1) انظر: المقدّمات التي أتينا على ذكرها في هذا الكتاب، ص392، الهامش (1)؛ انظر: محبّ الدين الخطيب، **الخطوط العريضة**، ص18؛ للمزيد عن كتابات ابن حزم (944_1064) المناهضة للتشيّع (ومن أشهرها كتاب **الفصل في الملل والنحل**)، انظر:

I. Friedländer, «**Zur Komposition von Ibn Ḥazm's Milal**», in C. Bezold (ed.), **Orientalistische Studien Theodor Nöldeke gewidmet**, Gießen 1906, I, p.267–277 as well as idem, «**The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm**», *JAOS*, **28**, 1907, 1–80 and 29, 1908, 1–183.

(2) انظر: محبّ الخطيب، **الخطوط العريضة**، ص28؛ انظر تقديمه **لمختصر التحفة الاثنى عشريّة**، ص (و)؛ في هذا السياق، نذكر أنّ أبي محمّد الخاقاني، وهو أحد أبرز المناوئين للخطيب، استخدم هذا التعبير إيّاه عندما احتجّ على الخطيب في كتاب أبرقه إلى الملك فيصل، ملك السعوديّة، للمزيد، انظر: **مع الخطوط العريضة**، ص10؛ انظر، كذلك:

W. Ende, **Arabische Nation**, p.119f.

(3) انظر: محبّ الدين الخطيب، **الخطوط العريضة**، ص22_23؛ في نهاية خمسينات القرن الماضي بات لفظ شيعيّ_شيوعيّ رائجًا بعض الشيء بين المجادلين المعارضين للتشيّع.

(4) انظر: **الخطوط العريضة**، ص13؛ انظر كذلك:

Brunner, **Die Schia und die Koranfälschung**, p.95f.

معاصر يحاول أن ينأى بنفسه، من الغلاة أو يمارس تقيّةً[1]. وشيئًا فشيئًا لم يرَ ضيرًا في الإحالة إلى بعض المصادر الشيعيّة التراثيّة -وقد كان يكيل على كتّابها كثيرًا من الشتائم- من أجل أن «يدحض» آراء الشيعة المعاصرين.

كما عدّ الخطيب صلب تأسيس جماعة التقريب خير حجّة على الأرب الذي يسعى العلماء الشيعة إلى النفاذ إليه، أمّا وقد أقامت جماعة التقريب مقرّها الرئيس في القاهرة لا في مدينة شيعيّة في إيران، فقد كان شجًى في حلق الخطيب. وأكثر ما كان يثير غضب الخطيب هو أنّ حسن البنّا شخصيًّا، وهو من أبرز أتباعه تأثيرًا وشهرةً، قد وافق على التقريب بين السنّة والشيعة، حتّى إنّه شارك في اجتماعات جماعة التقريب.

وقد بان مدى تأثّره وانزعاجه من خطوة كهذه في مقال له بعنوان: «كلام صريح وكلام مبهم حول خرافة التقريب بين المذاهب»[2]. نشر هذا المقال في شهر تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1948، في مجلّة «الفتح» الأسبوعيّة التي أسّسها الخطيب نفسه، وقد أعلن فيه الخطيب صراحةً أمام الملإ، للمرّة الأولى، عن مناهضته لجماعة التقريب. بدايةً عرض السبب الذي دفعه إلى كتابة هذا المقال، موضحًا، مجدّدًا، الشرخ الذي حصل بينه وبين جماعة حسن البنّا على هذه المسألة: فقد كان أن سأل أحد أعضاء جماعة الإخوان المسلمين مجلّة الجماعة، وهي «مجلّة الإخوان المسلمين»[3]، عن نظرة الإخوان إلى مسألة التقريب، حيث كان حسن البنّا قد انضمّ إلى الجماعة، بيد أنّ الخطيب، وعلى المقلب الآخر، انتقدها. فأجاب محرّرو المجلّة السائل بأنّ الخطيب، بالطبع، كان يرى استحالةً في التقريب بين المذاهب الإسلاميّة، غير أنّه يعتبر أنّ من الممكن التعاون في المصالح المشتركة،

(1) انظر: على سبيل المثال، تقديمه لكتاب الألوسي **مختصر التحفة الاثنى عشريّة**، صد.

(2) انظر: **مجلّة الفتح**، العدد 18، 1948، ص862 إلى 866.

(3) للمزيد عن صحف جماعة الإخوان المسلمين ومجلّاتها، انظر:

Mitchell, **Society**, p.185-187.

وأنّ جماعة الإخوان المسلمين، من جهتها، ترى أنّه يجب العمل على إزالة الفوارق، أو بعضها، ما أمكن، فكلّما قلّت الاختلافات كلّما أمكن التعاون والتوفيق.

بيد أنّ الخطيب عارض تفاسير محرّري المجلّة أيّما معارضة، مسهبًا في شرح نظرته، معتبرًا أنّ أيّ تقريب بين السنّة والشيعة محال، ذلك أنّ التسنّن والتشيّع مبنيّان على أصول دينية مختلفة. وقد استفاد الخطيب من عدد من الأعمال الشيعيّة القديمة ليفنّد، بإسهاب، المعتقدات الشيعيّة المتعلّقة بصحابة النبيّ [ص]، والعقيدة الإماميّة عمومًا، مضافًا إلى عصمة الأئمّة [ع]، ولاسيّما مسألة المهديّ [ع].

وفي النهاية، تطرّق الخطيب إلى النادي الذي أسّسه «شابّ أنيق» يدعى محمّد تقي القمي في القاهرة، والذي أسماه الخطيب، لاحقًا في المقالة، بـ«دار التخريب بين المذاهب»[1]. ما من شيء يعكس مدى كره الخطيب لحركة التقريب أكثر من استخدامه لفظ «تخريب» بدل «تقريب». وقد كان يرى أنّ هدف الجماعة، المدعومة ماليًّا -إذ كان يزعم أنّ الدعم الماليّ هذا كان نتيجة تقرّب القمي من الشاه-، كان يكمن في جذب السنّة للهرطقة التي كانت قيد التداول.

ولم يتحفّظ الخطيب كثيرًا في إعلان موقفه من موقف جماعة الإخوان المسلمين، على الرغم من أنّه تجنّب مخاطبة الجماعة مباشرةً.

«أنا صريح في أنّ من المستحيل التقريب بين مذهبين هذا أساسهما. وأسمع من يقول «ينبغي إزالة الفوارق أو بعضها ما أمكن»، و«كلّما قلّت الاختلافات أمكن التعاون»[2]. (...) نحن نعرف أنّ البابا له أن يعدل

(1) انظر: مجلّة الفتح، العدد 18، 1948، ص5.
(2) المصدر نفسه، ص6.

في بعض شؤون الكاثوليكيّة إلى حدّ ما، ولكن لم نكن نعرف أنّ الذين يتردّدون على دار التخريب من ينتحل لنفسه في الإسلام مثل سلطان البابا في الكاثوليكيّة. (...) ودار التخريب يجب أن تقفل في الزمالك وتفتح في طهران، وأصبهان، وقم، وزنجان (...)، فإذا غيّروا (أي الشيعة) هذا الموقف، وعدلوا عن القول بعصمة غير الأنبياء، وتبرّؤوا من كلّ ما بني على هذين الأساسين، حصل التقريب»[1].

وبذلك يكون الخطيب قد ردّد المعزوفة التي لاقت رواجًا وقتها -والتي لا يزال صداها يتردّد إلى يومنا هذا- من قبل مجادلين من كلا المعسكرين استرابوا في فكرة التقريب. فقد لام هؤلاء كلا الطرفين بسبب ادّعائهما التقريب بين المذاهب عن طريق الحوار الذي يحمل، أكثر ما يحمل، أجندات يروّج عبرها كلّ طرف لمعتقداته كيما تنتشر بين بقيّة المسلمين. وغالبًا ما كان يصاحب هذا الاتّهام إعلان الكتّاب عن أنّهم يؤيّدون التقريب بقوّة، ولكن بعد أن يتخلّى الآخرون عن عصبيّتهم ويرجعوا إلى الإسلام الصحيح بنظرهم[2].

---

(1) المصدر نفسه. وقد عزى الخطيب في تقديمه لتقرير عبد الله السويدي عن مؤتمر النجف عام 1784، الذي ظهر قبل ذلك بقليل، موقفه لهذان السببين ذاتهما، للمزيد، انظر: **مؤتمر النجف**، ص50 إلى 53.

(2) لم يكن محبّ الدين الخطيب الوحيد الذي يحاجج بهذا المنوال. فمحمّد زاهد الكوثري، مثلًا، وهو فقيه من أصل شركسي، وقد درّس في دمشق (للمزيد عن الكوثري (1879-1952)، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج6، ص129؛ عمر رضا كحالة، **معجم المؤلّفين**، ج10، ص4-5؛ انظر: يوسف أسعد داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج3، ص1093 إلى 1097)، كان قد طالب الشيعة بأن يعرفوا متطلّبات الحوار وشروطه في المؤتمرات الداخليّة، وعنى بذلك أنّه يجب على الشيعة أن يتخلّوا عن الكتب الأربعة التي تمتلك أهمّيّةً قصوى عند الشيعة. وإذا لم تجر الأمور على هذه الشاكلة فلن تجد المحاولات الفرديّة نفعًا (لعلّه يلمّح بذلك إلى القمي). للمزيد، انظر: محمّد زاهد الكوثري، **مقالات الكوثري**، ص215-216.

أمّا جدال محبّ الدين الخطيب ضدّ جماعة التقريب فيعدّ مثيرًا للاهتمام من زاوية أخرى. فقد قام، ومن دون كثير جلبة، بتحجيم جماعة التقريب لتبدو للشيعة حكرًا، حتّى لمحمّد تقي القمي على وجه الخصوص. وكان لا يُعار أيّ أذن صاغية للأزهر، ولاسيّما العلماء المهتمّين بالتقريب، ولم تفت هذه الواقعة محبّ الدين الخطيب.

ونستطيع القول إنّ السبب وراء هذا الصمت المطبق هو الرغبة في تجنّب جدال مع أقوى مؤسّسة إسلاميّة في مصر. ولعلّه كان إجراءً احترازيًّا لتفادي أن يستشفّ قرّاؤه أيّ تقريب مع الشيعة، وقد كان الخطيب يرفضه رفضًا قاطعًا، وربّما كان ذلك كلّه يجري بعلم من الأزهر أو موافقته. وكان لأيّ اعتراف بنقيض ما يؤمن يثير جداله، وكانت ترتدّ إليه، فالمرء لا يستطيع إلّا أن يلوم الأزهر لتحالفه مع أصحاب بدع يرومون إلى تحطيم الإسلام.

وعلى المقلب الأخر، نستشفّ مكانة فكرة التقريب حينها بين صفوف العلماء الأزهريّين، إذ لم يدافع أحد من الأزهريّين عن جماعة التقريب علنًا. حتّى إنّ مشاركة مصطفى عبد الرازق وعبد المجيد سليم، وهما من أبرز العلماء تراتبيّةً، لم تؤثّر فعلًا في معظم زملائهم.

وبعيد تعيين محبّ الدين الخطيب رئيس تحرير مجلّة الأزهر في تشرين الأوّل/ أكتوبر، عام 1952، تأكّدت الشكوك في أنّ محاولة عبد المجيد سليم لوضع جماعة التقريب تحت حماية الأزهر، في أثناء تولّيه منصب الوكالة، كان مجرّد أمرٍ سطحيّ ليس إلّا. وقد بان ما تحتها ما إن غادر سليم منصبه[1]. كما إنّ تعيين محبّ الدين الخطيب، الذي كان على الأرجح بفعل اقتراح الخضر حسين وقد تشاركا معًا في جمعيّة الشبّان

---

(1) انظر الافتتاحيّة الأولى التي كتبها بعد تولّيه منصبه، «**رسالة الأزهر في العهد الجديد**»، حيث سوّى فيها بعضًا من الخلافات مع النظام القديم جمعها مع ثناء على الثورة؛ **مجلّة الأزهر**، ج24، العدد 2 ، تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1952، ص137 إلى 140.

المسلمين[1]، أثار دهشة الجميع، ذلك أنّ سلفه، أحمد حسن الزيّات، كان قبل شهر واحد موضع ثناء قلّ نظيره[2]. وبهذه الخطوة، تكون قيادة الأزهر الجديدة قد أذعنت لمطاعن الأخير المعادية للتشيّع، وبذلك تكون قد تنصّلت، وبشكل علنيّ، من جهود سليم التقريبيّة.

مكّن هذا المنصب الجديد محبَّ الدين الخطيب من التحدّث، عبر مقالاته، إلى الأمّة الإسلاميّة أفضل من السابق. وعلى حين غرّة، لم تعد ردوده تظهر في مجلّات سلفيّة جديدة لا يقرؤها سوى قلّة نسبيًّا؛ بل في الدوريّة الرسميّة لأكثر جامعة سنيّة شهرةً في العالم الإسلاميّ. وقد استفاد كلّ استفادة من ذلك على الفور، وفي السنوات اللاحقة جعل من المجلّة أهمّ منبر للمناهضين للتقريب. وفي غضون أشهر قليلة، نما حسٌّ ما بأنّ الأزهر تحوّل من معقل للتقريب إلى حاضن للمجادلات المعادية للشيعة.

فبعد مرور شهر واحد على تعيين الخطيب، أحدث الأخير انقلابًا في المواقف بفعل مقالة له، عالجت مسألة نقل الأحاديث، لم يركّز فيها على التشيّع، لكنّ ما بنى عليه هو أنّ السنّة، وعلى عكس بقيّة الفرق الإسلاميّة، يقبلون كذلك الأحاديث التي لم تُروَ بالضرورة في مصادر مدرستهم الفقهيّة عينها أو عن مصادر قريبة من السنّة، وقد وجّه هذا الكلام بشكل جليٍّ إلى تأكيد الشيعة على الأحاديث المرويّة عن الأئمّة [ع]. كما إنّه ذكر في أكثر من مرّة أنّ التسامح السنّيّ يحتضن كلّ ناقلي الأحاديث طالما أنّهم يتّصفون

---

(1) انظر: محمّد رجب البيّومي، **النهضة الإسلاميّة**، ج2، ص327. وللمزيد عن منظّمات السلفيّة الجديدة، انظر:

G. Kampffmeyer, «**Egypt and Western Asia**», in H.A.R Gibb (ed.), *Whither Islam*?, London, 1932, p.99-170, on 105f.

(2) للمزيد، انظر: **مجلّة الأزهر**، ج24، العدد 1، أيلول/ سبتمبر، 1952، ص102 إلى 105؛ لا سيّما ص10. وقد تسلّم الزيّات، الذي كان مدير تحرير **مجلّة الرسالة**، هذا المنصب في أيّار 1952 فحسب. وانظر، كذلك:

Lemke, **Šaltūt**, p.165f.

بالنزاهة والوعي والحكمة، وقد شكّل هذا اتّهامًا للشيعة الذين يشكّكون في بعض صحابة النبيّ [ص][1].

لم يطل الخطيب كثيرًا في عرض هذه المقدّمات، إذ شنّ في العدد نفسه هجومًا على جماعة التقريب ومجلّتها، في ردّ على مقال لمحمّد جواد مغنيّة عن مسألة الاجتهاد عند الشيعة كان قد نشر في «رسالة الإسلام» قبل فترة جدّ وجيزة[2]. قال فيه مغنيّة إنّ الاجتهاد يجمع بين العقل النيّر والعقيدة الثابتة، في إشارة إلى العالم الإيرانيّ محمّد حسن الآشتياني[3]، كما قال إنّه لا يجب التديّن بقول الرسول في غير الأمور الدينيّة[4]. وقد كان من السهل جدًّا تهفيت قول الآشتياني الذي اقتبسه مغنيّة كما هو؛ لأنّه أورد أنّ خلق السموات والأرض لا ترجع إلى الإخبار عن الأمر الدينيّ.

وقد تذرّع الخطيب بذلك للهجوم على مغنيّة -الذي لم يأتِ على ذكر مغنيّة بالاسم كما درجت عادة المجادلين-، متّهمًا إيّاه بأنّه يشكّك بعصمة محمّد [ص] وعلمه بالغيب، مستغربًا كيف أنّ بعضًا ممّن يشكّكون في عصمة النبيّ [ص] يؤمنون بأنّ ولدًا صغيرًا قد غاب في سرداب منذ مئات السنين[5]، وفي ذلك إشارة ساخرة إلى المهديّ الذي يؤمن به الشيعة. ولأنّ

---

(1) للمزيد، انظر: محبّ الدين الخطيب، «**تسامح أهل السنّة في الرواية عمّن يخالفهم في العقيدة**»، **مجلّة الأزهر**، ج24، العدد 3، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1952، ص306 إلى 312.

(2) «**من اجتهاد الشيعة الإماميّة**»، **رسالة الإسلام**، ج4، 1952، ص366 إلى 370.

(3) توفّي الآشتياني في عام 1901؛ للمزيد انظر: آغا بزرگ الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**، ج1، ص389 فصاعدًا؛ انظر: آغا بزرگ الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج3، ص44؛ انظر: H. Algar, **EIr**, II, p.849f.

(4) انظر: **رسالة الإسلام**، ج4، 1952، ص369-370.

(5) للمزيد، انظر: «**قاصمتان خبيثتان في مجلّة دار التقريب**»، **مجلّة الأزهر**، ج24، العدد 3، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1952، ص329-330. أمّا «**القاصمة**» الثانية التي تحدّث عنها الخطيب فهو مقال لمحمود اللبابيدي (1910-1973)، للمزيد عنه، انظر: عبد القادر عيّاش، **معجم المؤلّفين السوريّين**، ص457. وقد ظهر في العدد نفسه في **رسالة الإسلام**، عالج هذا المقال =

«رسالة الإسلام» لم تحد نفسها عن ردود مغنيّة وآرائه[1]، زاد الخطيب الطين بلّة، وكتب مقالًا آخر بسط فيه للموضوع عينه، مؤكّدًا رفضه الأوّل لأيّ حراك أو نشاط تقريبيّ[2].

وقد سرّه أنّ اقتباس محمّد جواد مغنيّة لقول الآشتياني لم يحظَ بإجماع الشيعة كذلك، كما رحّب بانتقادات نزار الزين في مجلّة «العرفان»[3]، واقتبس قولًا له كما هو[4]. وقد جادل الزين في أنّ الآشتياني نفسه وأعماله ليسوا معروفين عند الشيعة، وأنّ ردوده هو، كما ردود مغنيّة، لن تؤثّر على التشيّع. ولو كانت الظروف غير هذه لاعتبر الخطيب هذه العبارات تقيّةً ـ ولاسيّما إذا كانت مصحوبةً بدعوة إلى التقريب ـ، لكنّه

= النظام السياسيّ في الإسلام؛ للمزيد، انظر: **رسالة الإسلام**، ج4، 1952، ص376 إلى 402.

(1) هذا ونشر محمّد يوسف موسى مقالًا في **رسالة الإسلام** بعنوان **«في سبيل القرآن والسنّة»**، مثّل لومًا خفيفًا لما كتب في الجزء السابق، انظر: **رسالة الإسلام**، ج5، 1953، ص79 إلى 85. أمّا هيئة تحرير المجلّة فقد كتبت أنّ صفحات **رسالة الإسلام** لمعرض آراء ومجلى درس وتبيان، معتبرةً أنّ ما كتبه مغنيّة شرعيّ، يعبّر فيه عن آرائه. وأضافت هيئة التحرير بأنّها بغنى عن أن تقول بأنّ نشر المقالين لا يعني أنّها توافق على كلّ ما جاء فيهما، فلم يجدوا مبرّرًا للاعتذار. وذكرت هيئة التحرير أنّ محمّد رشيد رضا ينشر في مجلّة **المنار** بحوثًا وآراء لا يوافق أصحابها عليها، وأنّ مجلّة **المنار** سجلًا واعيًا لهكذا أبحاث.

(2) انظر: **«صدى قصيمتي مجلّة دار التقريب»**، **مجلّة الأزهر**، ج24، العدد 6، شباط/ فبراير، 1953، ص649 إلى 700، لا سيّما ص699ـ700.

(3) انظر: **العرفان**، ج40، العدد 2، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1952، ص228، وانظر: ج40، العدد 8، حزيران/ يونيو، 1953، ص937 إلى 940؛ قد دافع مغنيّة عن نفسه في: **العرفان**، ج40، العدد 10، آب/ أغسطس، 1953، ص1134 إلى 1136. لم تكن هذه المرّة الأولى التي يعبّر فيها هذا الطرف عن عدم رضاه عن بعض ما فعله مغنيّة، وتلقّى انتقادات من أحمد رضا ومحمّد تقي القمي بسبب مقال له نشر في **العرفان**، ج37، العدد 5، أيّار/ مايو، 1950، ص521 إلى 523، حيث تناول كتب الفقهاء الشيعة بشكل عامّ. انظر ردود أحمد رضا، في: **العرفان**، ج37، العدد 6، حزيران/ يونيو، 1950، ص692؛ انظر ردود مغنيّة، في: ج37، العدد 7، تمّوز/ يوليو، 1950، ص819ـ820؛ انظر ردود محمّد تقي القمي، في: المصدر نفسه، ص829.

(4) **مجلّة الأزهر**، ج24، العدد 6، شباط/ فبراير، 1953، ص897.

الآن، وعلى حين غرّة، تراه يروّج للزين بصفته شاهد إثبات ضدّ جماعة التقريب.

كما تنبّه الخطيب إلى تحفّظ الزينَين، الأب والابن، كليهما، على جماعة التقريب، وكما فسّر صمت محسن الأمين حيال جماعة التقريب على أنّه نقد لها قبل سنوات، فكذلك، الآن، ها هو يعمل على إظهار داعمَي التقريب الشيعة على أنّهما مبعدَان ومعزولان داخل طائفتهما.

لم يحدّ الخطيب جداله ضدّ الحوار التقريبيّ الإسلاميّ بجماعة التقريب فحسب؛ فقد كان، في معرض كتاباته عن المسائل التاريخيّة، يتناول الشيعة المعاصرين، فهم في نظره لم يحيدوا قيد أنملة عن مواقف أسلافهم[1].

وما برح الخطيب مهتمًّا بتحرير الكتب الجداليّة التقليديّة القديمة؛ إذ مكّنه منصبه الجديد رئيسًا لتحرير «مجلّة الأزهر» من اقتناص فرص جديد في هذا المجال، فلم يعد ينكبّ، كما السابق، على تقديم الكتب والتعليق عليها ومن ثمّ طبعها في مطبعته السلفيّة؛ بل أصبح ينشر في «مجلّة الأزهر» قراءات إيجابيّة ومطوّلة للكتب التي تُطبع بُعيد نشرها على الفور؛ إذ هو رئيس تحريرها.

وهنا لا بدّ لنا من ذكر كتاب معادٍ للشيعة بعنوان «مختصر التحفة الاثني عشريّة»، كتبه العالم العراقيّ الحنبليّ محمّد شكري الألوسي. فكاتب هذا الكتاب، على غرار الخطيب، كان من المقرّبين لدائرة طاهر الجزائري[2].

---

(1) للمزيد، انظر: **مجلّة الأزهر**، ج25، العدد 5، كانون الثاني/ يناير، 1954، ص612 إلى 631، حيث بسط الحديث عن الفاطميّين، ص614، الهامش 4، وص617، الهامش 1؛ ج26، العددان 11ـ12، شباط/ فبراير، 1955، ص659 إلى 668؛ الجزء نفسه، العددان 13ـ14، آذار/ مارس، 1955، ص775 إلى 786، حيث بسط الحديث عن البهائيّين.

(2) للمزيد، انظر: **مجلّة الأزهر**، ج25، العدد 3، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1953، ص370 إلى 372. =

تعكس الصيغة التي اختارها الخطيب لمراجعة الكتاب، والتي يظهر فيها أنّ معتقدات الشيعة تعارض معتقدات المسلمين، رأيه المناهض للشيعة. وثَمَّة نماذج أخرى اضطلع فيها الخطيب بدوري التحرير والإعداد، على غرار قراءته لكتاب بعنوان «العواصم من القواسم» لأبي بكر بن العربي[1]، وكتاب «المنتقى من منهاج الاعتدال» لحافظ بن محمّد بن عثمان الذهبي، وهو مختصر من كتاب «منهاج السنّة»، وهو كتاب جدليّ لاقى شهرةً واسعة، فنّد فيه ابن تيميّة آراء العلّامة الحلّي[2].

= للمزيد عن الألوسي (1857ـ1924)، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج7، ص172ـ173. وللمزيد عن بعض من هذه الكتب، انظر:

W. Ende, **Arabische Nation,** p.62f.; H. Fattah , «**Wahhabi' Influences, Salafi Responses. Sheikh Mahmud Shukri and the Iraqi Salafi Movement 1745-1930**», *Journal of Islamic Studies,* **14**, 2003, p.127-148;

ويعدّ كتاب الألوسي هذا مختصرًا لكتاب **التحفة الإثنى عشريّة** للعالم الهنديّ الشاه عبد العزيز الدهلوي (1746ـ1824)، للمزيد عنه انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج4، ص14؛ انظر كذلك:

EI2, I, p.59;

محمود الملّاح، **الآراء الصريحة**، ص45 إلى 56.

(1) انظر: **مجلّة الأزهر**، ج24، العدد 2، تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1952، ص244 إلى 246؛ قد نشر الكتاب للمرّة الأولى في القاهرة عام 1371/ 1952، وأعيد طبعه في جدّة عام 1967؛ للمزيد عن ابن العربي (1148)، انظر:

J. Robson, **EI2,** III, p.707; **GAL, SI**, p.632f. & 663.

(2) انظر: **مجلّة الأزهر**، ج26، العددان 17ـ18، أيّار/ مايو، 1955، ص1045ـ1046؛ للمزيد عن الذهبي (1274ـ1348)، انظر:

M. Ben Cheneb, J. de Somogyi, **EI2**, II, 214-16; *GAL*, **II**, p.57-60 and **SII**, p.45-47;

وانظر، كذلك: تقديم محمّد رشاد سالم لكتاب ابن تيميّة: **منهاج السنّة**، بيروت، 1962، ص50 إلى 59. وللمزيد عن الكتب الأخرى المطبوعة في مطبعة السلفيّة، التي كتب لها الخطيب قراءات، وهو إذ ذاك رئيس تحرير المجلّة وقد نشرت فيها، انظر: **مجلّة الأزهر**، ج27، العدد 2، أيلول/ سبتمبر، 1955، ص214؛ ج27، العدد 5، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1955، ص575ـ576؛ ج30، العدد 3، أيلول/ سبتمبر، 1958، ص296؛ انظر كذلك: ج27، =

ومن خلال الجهود التي بذلها الخطيب بوصفه رئيس تحرير «مجلّة الأزهـر»، تحوّلت المجلّة إلى منبر للمجادلات المعادية للشيعة، كما منحت كتّابًا آخرين جدد فرصةً للمشاركة. أمّا المقالات القليلة التي كانت تعالج مواضيع الوحدة فقد كانت تدعو إلى الوحدة والتفاهم بمصطلحات فضفاضة، وقد جهد كتّابها في تجنّب إظهار أيّ ارتباط أو علاقة لهم بالحوار التقريبيّ؛ إذ لم تأتِ هذه المقالات البتّة على ذكر التشيّع أو جماعة التقريب[1].

وعلى المقلب الآخر، كان يُسمع كثيرًا لأقوال الكتّاب المعادين للتشيّع[2]، وكانوا يضحدون الآراء التي تنتقدهم من الخارج بالمجادلة بأنّ أفضل مهمّة للمسلمين تكمن في الحفاظ على الشريعة، وتهذيب اللغة العربيّة[3]، ونشر رسالة الإسلام. لم يتطلّب الأمر كثيرًا ليفهم القرّاء أنّ في العبارة الأخيرة، بلا ريب، إشارة إلى مجلّة «جماعة التقريب»، وقد اعتبرها

= العدد 7، شباط/ فبراير، 1956، ص816_817.

(1) للمزيد، انظر: عبد الحميد محمود المسلوت، «**وحدة الأمم سبيلنا إلى النصر**»، **مجلّة الأزهر**، ج24، العدد 6، شباط/ فبراير، 1953، ص729 إلى 731.وقد استخدم الكاتب عبّاس طه في مقال له في المجلّة لفظ «تقريب» في عنوان المقال، لكنّه لم يعالج هذه المسألة في المقالة، انظر: «**أصول الإسلام والتقريب بين الأمم وشرائعها المختلفة**»، **مجلّة الأزهر**، ج27، العدد 8، آذار/ مارس، 1956، ص864 إلى 868.

(2) علي غرار محمود النووي، «**نظام الإسلام السياسيّ**»، **مجلّة الأزهر**، ج24، العدد 3، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1952، ص288 إلى 295 (ثمّ تحليل لمقالة اللبابيدي المنشورة في **رسالة الإسلام**، انظر: هذا الكتاب، ص399، الهامش (5)؛ انظر: محمّد فتحي محمّد عثمان، «**دولة الإسلام بين الدين والسياسة**»، **مجلّة الأزهر**، ج25، العدد 2، تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1953، ص162 إلى 168، وج25، العدد 3، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1953، ص281 إلى 286؛ وانظر، كذلك: **مجلّة الأزهر**، ج25، العدد 6، شباط/ فبراير، 1954، ص729 إلى 732؛ ج25، العدد 9، أيّار/ مايو، 1954، ص1082_1083. (إذ ورد في كلا المقالين نقد لشيعة العراق).

(3) انظر: أبو الوفا المراغي، **مجلّة الأزهر**، ج27، العدد 1، آب/ أغسطس، 1955، ص22 إلى 24؛ انظر: رياض هلال، **مجلّة الأزهر**، ج25، العدد 8، نيسان/ أبريل، 1954، ص968_969، الذي دافع عن الأزهر في وجه اللوم، الذي لم يذكر مصدره، بأنّ المؤسّسة قد حادت عن الدين الأصيل.

بعضهم، ولو بطريقة غير مباشرة، أنّها ليست مخوّلة للعمل باسم الإسلام[1]. لم تكن هذه التصريحات كلّها تدلّ على أيّ نيّة للأزهر بالضلوع في حوار تقريبيّ.

وكان بعض الكتّاب، أحيانًا، يحملون على مواضيع لا خبرة لهم فيها. فعلى سبيل المثال، حدا اعتبار محمّد عليّ النجّار الإمامَ الحسن العسكريّ، وهو الإمام الحادي عشر، على أنّه الإمام الشيعيّ الأخير، بمحمّد الغزّالي إلى نقد عدم إلمام كثير من الأزهريّين بالتشيّع[2]. في المقابل، لم تكن الأصوات السنّيّة المعتدلة سوى قلّة قليلة مشتّتة. ومن هؤلاء نذكر مفتي الديار المصريّة حسنين محمّد مخلوف الذي صنّف الشيعة الإماميّة والزيديّة كمذهب، معتبرًا إيّاهما، تاليًا، بمنزلة المذاهب السنّيّة[3]. حتّى إنّ هذه الحادثة النادرة للغاية كانت مثار ضجّة: إذ هاجم أبو الوفا المراغي مخلوف، معتبرًا أنّ لفظ مذهب يمنح، فحسب، للمؤسّسة التي تعمل لصالح المجتمع، لا التي ترجم المعتقدات والقيم السائدة. ويبدو أنّ التشيّع، في عيونه، لم يحقّق هذه المطالب[4].

انضمّ، في آذار/ مارس، عام 1954، عبد اللطيف السبكي، وهو من

---

(1) محمّد محمّد أبو الشهبة، **مجلّة الأزهر**، ج26، العدد 8، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1954، ص457 إلى 460، لا سيّما ص457.

(2) محمّد عليّ النجّار، **مجلّة الأزهر**، ج28، العدد 10، أيّار/ مايو، 1957، ص954_955؛ انظر: محمّد الغزّالي، **ظلام من الغرب**، ص249_250. وبالطبع، لا يمكن استبعاد بأنّ نفي النجّار لوجود الإمام الثاني عشر نابع من عداوة مبيّتة.

(3) انظر: **مجلّة الأزهر**، ج26، العدد 1، آب/ أغسطس، 1954، ص14 إلى 18، لا سيّما ص16_15.

(4) انظر: «مذهب ومذاهب»، **مجلّة الأزهر**، ج28، العدد 4، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1956، ص356 إلى 358؛ لكنّ تصريح أبو الوفا هذا لم يحل دون وضع مرتضى الرضوي النجّار في عداد العلماء المنفتحين على الحوار والتفاهم، انظر: **مع رجال الفكر**، ص48 إلى 50.

المناهضين للتفاهم مع الشيعة، إلى الخطيب في رئاسة هيئة التحرير[1]. وقد عنى تعيين عالم حنبليّ من صفوف هيئة كبار العلماء أنّ إدارة «مجلّة الأزهر» قد أصبحت تمامًا ـ وبمباركة من وكيل الأزهر ـ بيد تابعي المذهب الذي ينظر إلى التشيّع بريبة فاقت بقيّة المذاهب[2]. وقد كان للسبكي تجربة أخرى في التعاطي مع الشيعة، إذ تعرّض كتابه «تاريخ التشريع الإسلاميّ» الذي كتبه عام 1936 إلى نقد جادّ على يد محمّد جواد مغنيّة، قائلًا إنّ الرؤى التي وردت في الكتاب كانت تروّج للطائفيّة[3].

ويعزا سبب ردّ مغنيّة المتأخّر على الكتاب، إذ ظهر في كانون الثاني/ يناير، 1953 ـ أي عقب 17 عامًا على صدور الكتاب ـ، إلى أنّ السبكي كان قبل شهرين اثنين قد انتقد جماعة التقريب بهجوم نشره في «مجلّة الأزهر».

---

(1) للمزيد عن السبكي 1969، انظر التعزية به، في: **مجلّة الأزهر**، ج41، العدد 2، نيسان/ أبريل، 1969، ص88ـ89. وانظر كذلك: **منبر الإسلام**، ج27، العدد 2، نيسان/ أبريل، 1969، ص36؛ انظر: عبد المنعم الخفاجي، **الأزهر في ألف عام**، ج3، ص401ـ402.

(2) وثمّ مفارقة صارخة «لحنبلة» **مجلّة الأزهر** مقارنةً بعدد الحنبليّين الموجودين، آنذاك، في الأزهر. انظر:

Schulze, **Internationalismus**, p.40, note 90.

حيث أورد أنّه في عام 1901 بلغ عدد الحنبليّين ما يقارب 0.8 ٪ من الأساتذة، و0.3 ٪ من الطلّاب. وانظر، كذلك:

«al-Azhar», EI1 I, p.556a and **EI2**, I, p.817a;

وقد كان السبكي حنبليًّا، وهذا ما يظهر بشكل لا غبار عليه، في: **مجلّة الأزهر**، ج25، ما قبل العدد 8، نيسان/ أبريل، 1954، ص3، وكان، كذلك، رئيس لجنة الفتوى في الأزهر؛ للمزيد، انظر:

Schulz, p.432;

أمّا الوكيلان الخضر حسين وعبد الرحمن تاج فقد كانا على المذهب الحنفيّ، على غرار سليم وشلتوت.

(3) للمزيد، انظر: **العرفان**، ج40، العدد 3، كانون الثاني/ يناير، 1953، ص283 إلى 286؛ أمّا الكاتبان الآخران فهما محمّد عليّ السايس ومحمّد يوسف البربري.

فبعدما وضع السبكي البهائيّة والبكتاشيّة[1] تحت مقراب التقييم، وخلص إلى أنّهما غير إسلاميّتين (وبهذا يكون قد وضع التشيّع والبكتاشيّة في منزلة واحدة)[2]، اتّهم جماعة التقريب بأنّها تسعى إلى التقرّب من هاتين الطائفتين. وذهب السبكي إلى القول إنّه هو نفسه قد انتمى إلى هذه الفئة في البداية، لكنّه الآن، بعد مرور أربع سنوات، اكتشف أنّ طريقهم باطل[3]. وقد رفض بشدّة طلب الشيعة إقامة قانون شيعيّ في مصر جنبًا إلى جنب مع قانون المذاهب السنّيّة، معتبرًا أنّ هذا الطلب بالذات خير حجّة على أجندة الشيعة، والحكومة الإيرانيّة ومطامعهما المبيّتة[4]. هذا، وقد كان يردّد دائمًا سؤاله عن مصدر التمويل الذي تتلقّاه جماعة التقريب، وكيف كانت تصرف هذه الأموال بسخاء.

وفي ظلّ الجوّ البارد الذي ما برح يسيطر على مطاوي «مجلّة الأزهر»

---

(1) A. Bausani, Cf. Bahā'iyyah, **EI2**, I, p.915-918; J. Cole at al.; P. Smith, **EIr**, III, 438-475, **The Babi and the Bahā'ī Religions, From, Messianic Shi'ism to a World Religion**, Cambridge, 1987;

وللمزيد عن البكتاشيّة، انظر:

R. Tschudi, EI2 I, p.1161-1163.

(2) لم يكن السبكي الوحيد الذي كان يجادل في هذا السياق. إذ قبل أربع سنوات، أي في آب/ أغسطس، عام 1949، عالج مفتي الديار آنذاك حسنين محمّد مخلوف مسألة الشيعة والبكتاشيّة في هذا النفس إيّاه، وخلص إلى أنّ الطائفة الأولى تعدّ مبتدعةً. واكتفى بعدّ بقيّة الطوائف الشيعيّة من دون الحكم عليها أو وصفها. للمزيد، انظر: **الفتوى الإسلاميّة من دار الإفتاء المصريّة**، القاهرة، 1402/ 1981، ج4، ص1473 إلى 1480. وللمزيد عن مخلوف، انظر: هذا الكتاب، ص258، الهامش (4).

(3) انظر: هذا الكتاب، ص405.

(4) انظر: «**طوائف: بهائيّة وبكتاشيّة ثمّ جماعة التقريب**»، **مجلّة الأزهر**، ج24، العدد 3، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1952، ص283 إلى 287. وانظر كذلك ردود نزار الزين على هذا المقال، في: العرفان، ج40، العدد 2، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1952، ص202 على 204؛ في ما بعد، أشار السبكي، بلعبه على الكلمات (والذي يبدو تافهًا مقارنةً بعبارة تخريب وتقريب التي ابتدعها الخطيب)، إلى أنّ رسالة الإسلام تتبنّى «**التفريق**» لا «**التقريب**»؛ انظر: **مجلّة الأزهر**، ج24، العدد 5، كانون الثاني/ يناير، 1953، ص533.

مذ خريف عام 1952، على الأقلّ مذ علت مسألة التقريب، من المفارقة أن نرى أنّ تبادل المجلّة مع محمود الملّاح، وهو المجادل الثاني ضدّ الشيعة في العراق، وقتها، كان محدودًا جدًّا طوال تلك السنوات، وقد أتينا على ذكره في غير مرّة[1]. وفي مناسبة واحدة، فحسب، نشرت «مجلّة الأزهر» مقالًا من جريدة «السجلّ» التي كان يحرّرها الملّاح، وقد أثنى الخطيب عليها. لكنّ المسألة الأساس لا تكمن في دعم الملّاح، فحتّى اسمه لم يذكر وقتها؛ بل سعى الخطيب إلى ردّ اتّهامات محمّد بن محمّد مهدي الخالصي التي حملت على دوريّة الأزهر والتي وردت في مقال «السجلّ»[2]. لكنّ الهدف الأساس من هذا التحفّظ، بخلاف المعتاد، ما خلا بعض القراءات (التي كانت تنشرها المجلّة) في كتب الملّاح نفسه[3]، هو أنّ هذا الأخير، وبخلاف الخطيب، لم يحصر هجومه على جماعة التقريب بشخص القمي، كما إنّه أخذ على الأزهر مشاركته في القضايا التقريبيّة، حتّى إنّه ذهب بعيدًا إلى حدّ القول إنّ الأزهر، ومنذ القدم، عشّ للباطنيّة[4].

لم يتّهم الملّاح الجامعة بأنّها تثير بلبلةً ضدّ الإسلام، لكنّه صوّرها على أنّها ضحيّةٌ ساذجةٌ للشيعة، معتبرًا أنّ كلًّا من عبد المجيد سليم وعبد

---

(1) للمزيد عن الملّاح (1891_1969)، انظر: كوركيس عوّد، **معجم المؤلّفين العراقيّين**، ج3، ص283_284. وانظر: عمر رضا كحّالة، **معجم المؤلّفين**، ص776. وانظر كذلك:

Ende, «**Erflog und Scheitern**», p.122f.

(2) انظر: **مجلّة الأزهر**، ج25، العدد 6، شباط/ فبراير، 1954، ص729 إلى 732.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص756 (حيث نشرت المجلّة قراءةً في السيرة التي كتبها محمود الملّاح عن شاعر الموصل عبد الباقي العمري الفاروقي (1790_1862)، للمزيد عنه، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج3، ص271_272، وانظر: (**EI2, II, p813**) ؛ انظر: **مجلّة الأزهر**، ج27، العدد 2، أيلول/ سبتمبر، 1955، ص216_217 (حيث نشر قراءة في كتاب **النحلة الأحمديّة**)؛ المصدر نفسه، ص217 (حيث نشر قراءة في كتاب **البابيّة والبهائيّة**، بغداد، 1955).

(4) للمزيد، انظر: محمود الملّاح، **الآراء الصريحة**، ص8 و24. وانظر، للكاتب نفسه: **النحلة الأحمديّة**، ص30.

اللطيف الدرّاز ـكما نادر شاه سابقًا ـ قد خُدعا بتقيّة الخالصي والقمّي[1]. حتّى إنّ عبد الرحمن تاج لم يسلم من نقد الملّاح، إذ اقتبس قولًا لتاج من «صحيفة عراقيّة قوميّة» هنّأ فيه الأخير آية الله البروجردي على إنهائه الكتاب الحديثيّ الضخم الذي أعدّه، ووعده بأن يُطبع في القاهرة. ولمجرّد شكّ الملّاح في أنّ الجزء الثاني من الكتاب سيعالج مسألة التقريب بين السنّة والشيعة عمد الملّاح إلى تهفيت البروجردي، نظرًا إلى علاقته الوطيدة بالقمي المرابط في القاهرة، ولكي يغمز، من بين السطور، إلى الأزهر[2]. لم يندب الخطيب ـولم يكن يقدر ـ إلى الذهاب بعيدًا في رفضه جماعة التقريب كما الملّاح. ولهذا السبب دأب الخطيب على تجنّب إظهار تعاون مع «زميله» العراقيّ، على الرغم من أنّه كان الأزهريّ الوحيد الذي كال له الأخير بعض مديح[3].

هذا، فيما لم يحتج محمود الملّاح إلى موافقة الأزهر أو رعايته قبيل كتابة مجادلاته. وقد كان ينوّع في بعض هجماته التي لا تحصى، والمكتنفة غالبًا باللعب على الكلام[4] والإهانات

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص7 و32. وانظر كذلك: **الآراء الصريحة**، ص94؛ **المجيز على الوجيز**، ص99 و133.

(2) انظر: **المجيز على الوجيز**، ص105ـ106.

(3) انظر: **الآراء**، ص45ـ46. وعلى المقلب الآخر هاجم الملّاح أسلاف الخطيب، وهما محمّد فريد وجدي وأحمد حسن الزيّات، هجومًا عنيفًا في كتاب **النحلة الأحمديّة**، ص34ـ35. وانظر، كذلك: المصدر نفسه، ص62.

(4) وقد تحدّث الملّاح كذلك عن التخريب بدلًا من التقريب؛ انظر: **الآراء الصريحة**، ص36، 65، 86. وثمّة أمثلة أخرى على ذلك، إذ كان يعتبر أنّ اسم تقي (محمّد تقي) مشتقّ من تقيّة (**تاريخنا القوميّ**، ص98). كما قسّم لفظ «تقريب» إلى جزأين اثنين، «تق» من تقيّة، و«ريب» من «مريب». (انظر: **الآراء الصريحة**، ص93). وقد قال مرّةً بأنّه من الأنسب أن يعنون القمي مقاله بـ«هديّة من تخاربنا» بدلًا من «هديّة من تجاربنا» (**رسالة الإسلام**، ج6، 1954، ص365 إلى 370)، (انظر: **الآراء الصريحة**، ص93). وقد سبق لنا وعرضنا **أغاني مغنيّة من قبل**، انظر: =

الوقحة[1]، موضوعه الأزليّ: فقد كان يتّهم الشيعة بالهرطقة حينًا، وكان يحمل على كلّ محاولة تقريب، حينًا آخر، وقد كان يرى إليها على أنّها تقيّة على أوسع نطاق[2].

قليلًا ما كان الملّاح يتحدّث عن أفراد شيعة بإيجابيّة، حتّى عندما كان يفعل ذلك، كان حديثه مشوبًا ببعض من التلميحات المزدرية. ينطبق هذا الأمر، حكرًا، على محمّد حسن المظفّر، الذي أقرّ في مناظرة مع السنّة يومًا بأنّه لم يستفد كثيرًا من التقريب الوحدويّ بين المسلمين[3]. وفي المقابل، لا غرو في أنّ الملّاح رأى أنّ حركة التقريب استكمال أو استمرار لمؤامرة قديمة قدم الدهر، ألا وهي استدراج المسلمين السنّة بغية تقريبهم من التشيّع، الذي لا يُعدّ، بنظره، مذهبًا إسلاميًّا بل دينًا مستقلًا[4]. وقد زعم أنّ

= هذا الكتاب، ص314.

(1) إذ دعا، على سبيل المثال، الناشطين في التقريب بالدجّالين؛ انظر: **النحلة الأحمديّة**، ص7 و18.

(2) فقد اعتبر أنّ العالم بأسره مهدّد بجيش التقيّة الذي حرّكه القمي والخالصي، كلاهما. انظر: **الآراء الصريحة**، ص86. وانظر: محمود الملّاح، **الشيعة وتحريف القرآن**، ص37.

(3) انظر مثلًا مدى حقد الملّاح عندما دعا المظفّر (1884-1959)، للمزيد عنه، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج7، ص95-96؛ محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر**، ج3، ص1215-1216؛ آغا بزرگ الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**، ج1، ص431-432؛ كوركيس عوّاد، **معجم المؤلّفين العراقيّين**، ج3، ص142، بعالم جليل لأنّه، فحسب، لم يدعُ إلى التقريب أو الوحدة على الإطلاق. لكنّ «إجلال» الخطيب له توقّف عند الحادثة، إذ شنّ عليه هجومًا لاذعًا ضدّ كتابه المعادي للسنّة بعنوان **دلائل الصدق للنهج الحقّ** (للمزيد عنه، انظر: آغا بزرگ الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج8، ص251؛ انظر كذلك: (W. Ende, **Arabische Nation**, p112f)؛ انظر: محمود الملّاح، **الآراء الصريحة**، ص77 إلى 80 (التعزيات)، وص58 فصاعدًا؛ **تاريخنا القوميّ**، ص93-94. وانظر، كذلك:
Ende, «**Erfolg und Scheitern**», p.122f.

(4) انظر: محمود الملّاح، **الآراء الصريحة**، ص51 إلى 64 و91 إلى 100. والمصدر نفسه، ص82 إلى 96، وص99-100. وانظر: **المجيز على الوجيز**، ص124 إلى 126، ص129 إلى 134.

إيران، لا القاهرة، هي المكان الأنسب لجماعة التقريب، وقد قدّم حججًا لذلك، وردت من قبل على لسان الخطيب[1].

ويجب أن نشير إلى أنّ ردود الفعل الشيعيّة، وتلك القريبة من حلقات التقريب، قد كانت معتدلةً ومحدودةً إزاء كلّ ما كان يصدره الخطيب والملّاح من إصرار واحتدام. لكنّ هذا لا يعني أنّ الحوار التقريبيّ لم يكن ذا قيمة حينها حتّى لا يستطيع أيّ عالم مرموق أن يرفع من صوته للدفاع عن هذا الحوار، أو أنّ المجادلات ما كانت تستقطب جمهورًا؛ بل، ربّما، لأنّ علماء التقريب كانوا من الحذر بمكان، فكانوا يتجنّبون أيّ نقاش حسّاس بدأ يشكّل خطرًا مذ خريف عام 1952، مقاربًا خطّ النار بفعل الردود التي باتت تثير الاستفزازات عن عمد.

فلم تعد جماعة التقريب تحت حماية وكيل الأزهر؛ بل أضحت تحت نظر ألدّ خصومها، محبّ الدين الخطيب. وفي أعقاب الثورة، بات يُرى أنّ الهجوم على الخطيب هجوم على رأس الأزهر. أمّا الأخير، وبدوره، فاستفاد من دعم الحكومة له، متنبّهًا إلى أهمّيّة المؤسّسة التي كان يعمل بها والظروف التي آلت إلى تعيينه. وأرخى اختبار قوّة الأزهر ظلاله على جماعة التقريب.

كان يمكن تخطّي هذه الاعتبارات خارج مصر وجماعة التقريب فحسب، على يد العلماء الذين لم يضطلعوا في حوارات التقريب. وأفضل مثال على ذلك هو الردود التي كتبها عالم شيعيّ من جنوب لبنان يدعى «عبد الله السبيتي»، وقد كانت ردوده شبيهة بردود السنّة من حيث شدّتها وعنفها، وقد كان السبيتي من أبرز نقّاد أحمد أمين قبل ربع قرن تقريبًا[2].

---

(1) انظر: محمود الملّاح، **الآراء الصريحة**، ص84 و99.

(2) فقد كتب كتابًا في الردّ عليه بعنوان **تحت راية الحقّ**، صيدا، 1993، (للمزيد عن هذا الكتاب، انظر: آغا بزرگ الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج3، ص375)؛ للمزيد عن السبيتي =

يمثّل كتابه بعنوان «إلى مشيخة الأزهر»، الذي نشر على 1956، أكثر الكتب إسهابًا في خمسينات القرن الماضي في الهجوم على التيّارات المعادية للشيعة التي ظهرت في ردهات جامعة القاهرة.

كان كتاب السبيتي بمنزلة رسالة مفتوحة إلى شيخ الأزهر، وقد كان عبد الرحمن تاج آنذاك (غير أنّه لم يذكر بالاسم) مستفيدًا من كتاب «المهديّ في الإسلام» لسعد محمّد حسن[1]، وهو شيخ أزهريّ، كيما يعادل كفّة الميزان مع الأزهر وقيادتها، بأسلوب غير رحيم؛ إذ رأى أنّ الجامعة قد خضعت لسيطرة الغرب بعدم قدرتها -أو عدم رغبتها- على اتّخاذ موقف من ما اعتبره الأساليب المدمّرة، فأضحت وسيلةً بيد الاستعمار وبيد أعداء الإسلام فحسب. وبعد، إذ اعتبر السبيتي أنّه يجب هدم جدران الأزهر من أساسها، وإعادة بنائها من جديد[2].

لم يكن السبيتي يحظى بأيّ منصب فكريّ ليدعو إلى مثل هذا الهدم، وقد اقتبس قولًا لمحمّد رضا الشبيبي، مضيفًا أنّ ثمّة في الأزهر علماء ممّن مضى عليهم خمسون عامًا وأسلّة أقلامهم مغموسة بالدماء، لم يكتبوا البتّة كلمةً في سبيل الوفاق والوئام[3]. لم يترك السبيتي أيّ مجال للاسترابة في

= (المولود عام 1896)، انظر: كوركيس عوّاد، **معجم المؤلّفين العراقيّين**، ج2، ص326؛ انظر: خان بابا مشار، **مؤلّفين كتب چاپی فارسی وعربی**، ج3، ص992-993؛ قد ذاع صيته نظرًا إلى كتاب له بسط فيه لحياة أبي ذرّ، مضافًا إلى كتب أخرى، وقد صادرت الحكومة العراقيّة هذا الكتاب وأحرقته لأنّه كان يحتوي على جدال ضدّ السنّة مباشرةً؛ للمزيد، انظر:

W. Ende, **Arabische Nation**, p.211f.

(1) طبع الكتاب في القاهرة، عام 1953؛ انظر قراءةً في هذا الكتاب، في: **مجلّة الأزهر**، ج25، العدد 3، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1953، ص372-373.

(2) انظر: عبد الله السبيتي، **إلى مشيخة الأزهر**، ص11.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص13. وقد كتب الشبيبي ردّه هذا في **رسالة الإسلام**، لكنّ ردّه كان فضفاضًا جدًّا، لم يأت على ذكر أسماء أو ما شابه، للمزيد، انظر: **رسالة الإسلام**، ج7، 1955، ص24 إلى 28، لا سيّما ص28.

أنّه عدّ الخطيب في عداد هؤلاء الكتّاب الداعين إلى الفرقة؛ إذ أصرّ الأخير في مجلّة «الفتح»، من قبل، والآن في «مجلّة الأزهر» على أن لا يترك أيّ صفحة واحدة، من أيّ عدد، تفتقد قدحًا للشيعة، حتّى إنّه لم يجد مبرّرًا لإعادة طبع الخطيب للكتب التراثيّة، إذ كانت هذه الكتب لا تزال متوفّرة ومطبوعةً[1].

كرّر السبيتي في ختام دفاعه هذا، وقد اقتصّ فيه كذلك من كتّاب «أمويّين» مثل محمّد إسعاف النشاشيبي[2]، مسألة أنّ الأزهر يفتقر إلى القيادة. فقد زعم، وبأسلوب هزليّ، أنّ شيخ الأزهر لا يعدو كونه موظّفًا حكوميًّا ثانويًّا قد بلع لسانه، وأنّ جلّ ما يفعله هو الجلوس مكتوف اليدين كيما يحافظ على منصبه من أجل حفنة من الخبز. وبالتالي، وجّه كلامه إلى الحكومة المصريّة مباشرةً، طالبًا منها أن تأمر بإيقاف الدسائس التي تحاك للشيعة في صفوف الأزهر[3].

وفي فيء حركة التقريب كان يصعب صياغة ردّ مهما كان شكله، إذ كان تجنّب إثارة أيّ خلاف أو احتكاك هو الهدف. وقد كانت ردود فعل محمّد بن محمّد مهدي الخالصي نموذجيّة، بغية إحداث توازن في تصرّفات مناصري التقريب الشيعة المقرّبين من جماعة التقريب أثناء الردّ على جدالات مناهضيهم من السنّة. وعلى الرغم من أنّ الخالصي كان من

---

(1) في الواقع لم ينكر الخطيب هذا الأمر، لكنّه، في كتاب **المختصر** للألوسي، مثلًا، أشار إلى الأخطاء التي وردت في طبعة بومباي، 1315/ 1897ـ1898. وانظر تقديمه لهذا الكتاب في ص (د) فصاعدًا. وانظر، كذلك: عبد الله السبيتي، **إلى مشيخة الأزهر**، ص14 إلى 19.

(2) للمزيد، انظر: المصدر مفسه، ص28 فصاعدًا. وقد وصفه بأنّه مريض نفسيًّا، كما درجت عادة المدافعين (بأن يرموا بعضهم بعضًا بهكذا تهم). للمزيد عن النشاشيبي، انظر: هذا الكتاب، ص154. ولم يكن عبّاس أبو الحسن الموسوي أكثر لياقةً في وصف محمود الملّاح، فقد دعاه بالمعتوه الأمويّ، انظر: **العرفان**، ج43، العدد 6، آذار/ مارس، 1956، ص625.

(3) للمزيد، انظر: عبد الله السبيتي، **إلى مشيخة الأزهر**، ص177ـ178.

أكثر نشطاء التقريب الذي ما برح يُناصَب العداءَ في زمنه[1]، فقد فضّل أن يخصّص وريقات جدّ قليلة في كتبه أو مقالاته لبيان ردوده، كما كان يمتنع عن ذكر خصومه بالاسم قدر الإمكان. غير أنّه خالف هذه العادة مرّة واحدة فحسب عندما انتقد في مجلّة «العرفان» صمت أحمد عارف الزين حيال كتابات الخطيب[2]. لكنّ قرّاء الخالصي كانوا يعرفون عمّن يكتب حتّى لو لم يذكرهم بالاسم، فعلى سبيل المثال كانوا يعرفون مقصد الخالصي من عبارة له مفادها أنّ الأزهر كان يشنّ حربًا على الدين باسم الدين[3].

وفي سطور كتاب «التوحيد والوحدة»، الذي ظهر أواخر عام 1954، اختطّ الخالصي سبب تحفّظه، كما قدّم براهين على حالة جماعة التقريب المتقلقلة. وقد ذكر الخالصي أنّه في أثناء رحلته إلى مصر، ما بين عامي 1954_1953، التقى برئيس تحرير «مجلّة الأزهر» وبشيخ أزهريّ سابق. وقد أورد أنّ الخطيب قد أعار أذنًا صمّاء لانتقاداته، كما إنّ شيخ الأزهر، وهو محمّد الخضر حسين كما يتّضح من السياق، لم يفعل شيئًا بغية وضع الخطيب مكانه[4]. وبعدما اتّهم الخالصي في الصفحات الأولى حكومة عبد

(1) ومن أبرز هذه المشاحنات تلك التي جرت مع محمود الملّاح وقد استمرّت عامًا كاملًا. انظر هجمات الملّاح، في: **الآراء الصريحة**، ص59 و61 و70 و84 و101_102؛ **النحلة الأحمديّة**، ص7 و21 وص27_28؛ **تاريخنا القوميّ**، ص124 إلى 126، و130 إلى 132، و134 إلى 136؛ **المجيز على الوجيز**، ص74 إلى 76، و101 إلى 104. هذا ولم أطّلع على كتابيه **الوحدة الإسلاميّة بين الأخذ والردّ**، بغداد، 1951، وقد ذكر في: (RAAD 28، 1953، p608)، و**الحجّة الخالصي، حلقة من مناقشة الخالصي في آثاره**، بغداد، 1952.

(2) انظر: **العرفان**، ج41، العدد 1، شباط/ فبراير، 1954، ص450 إلى 452.

(3) انظر: محمّد بن محمّد مهدي الخالصي، **إحياء الشريعة**، ج3، ص442. وقد ذكر محرّر المجلدات الثلاثة (من **الإحياء**)، بإيجاز، أنّ **مجلّة الأزهر**، وعلى عادتها، لم تأت إلّا بالأكاذيب التي لفّقتها للمجلّد الأوّل. للمزيد، انظر: مقدّمة **الإحياء**، ج2، صب. وانظر كذلك: قراءةً في هذا الكتاب في: **العرفان**، ج39، العدد 5، نيسان/ أبريل، 1952، ص652.

(4) للمزيد، انظر: محمّد بن محمّد مهدي الخالصي، **التوحيد والوحدة**، ص8_9، والصفحة 36. بل وقد كتب الخطيب في غضون زيارة الخالصي إلى مصر مقالًا هاجمه فيه مباشرةً جرّاء =

الناصر بأنّها جعلت من الأزهر ملعبًا للسياسة جرّاء الإدارة القمعيّة، أضاف، موضحًا، أنّ جماعة التقريب قد قذف بها في الدوّامة نفسها كذلك[1].

ولكن ثمّة استثناء لهذه القاعدة العامّة، بيد أنّه لم يدم طويلًا. فبين آذار/ مارس، وآب/ أغسطس، من العام 1954، أصدرت جامعة مدينة العلم في مدينة الكاظميّة مجلّةً بالاسم ذاته، وهي جامعة ورثها الخالصي عن والده. وفي عدد لا بأس به من المقالات عمد الخالصي، وكذا فريق المجلّة، إلى انتقاد «مجلّة الأزهر» ورئيس تحريرها بعبارات صريحة وبيّنة، وبأسلوب مباشر[2]. وقد حملوا على الخطيب إصراره على إثارة نعرات طائفيّة، وبالتالي، إلحاق الضرر بالدين نفسه. ويبدو أنّ الخالصي، بلحاظات أخرى، وكأنّه ناءٍ بنفسه عن قرّائه الشيعة، وقد عمد في أكثر من مرّة إلى الدفاع عن نفسه ضدّ الاتّهامات التي وُجّهت إليه في رسالة مطوّلة أبرقت إلى مدير تحرير المجلّة، اتّهم فيها الخالصي أنّه هو الذي يحرّض الخطيب على إبداء ردود مناوئة للتشيّع[3]. لكن لم يكتب الاستمرار لمحاولاته هذه،

= نقده للصحابة، انظر: **مجلّة الأزهر**، ج25، العدد 6، شباط/ فبراير، 1954)،الصفحات 729 إلى 732.

(1) للمزيد، انظر: محمّد بن محمّد مهدي الخالصي، **التوحيد والوحدة**، ص5. وللمزيد عن هذا الكتاب، انظر: **العرفان**، ج42، العددان 5 و6، آذار/ مارس ـ نيسان/ أبريل، 1955، ص788.

(2) أمّا المدير العام لهذه المجلّة (النادرة التواجد في مكتبات الغرب) فقد كان عبد الرسول الخطيب، وهو الذي اضطلع بتحرير كتاب **إحياء الشريعة** للخالصي (انظر هذا الكتاب، ص307، الهامش (3))، أمّا رئيس التحرير فقد كان محمّد هادي الدفتر دار. واسم المؤسّسة مشتقّ من حديث شيعيّ شهير، للمزيد، انظر:

Ebde, «**Erfolg und Scheitern**», p.120, note 5.

(3) انظر: **مدينة العلم**، ج1، العدد 1، آذار/ مارس، 1954، ص83 إلى 86. وللمزيد عن المقالات الأخرى التي تحمل على الأزهر ومجلّته، انظر: المصدر نفسه، ص28 إلى 33؛ انظر: ج1، العدد 2، نيسان/ أبريل، 1954، ص128 إلى 134 و160 إلى 162؛ ج1، العددان 4ـ5، حزيران/ يونيو ـ تموز/ يوليو 1954، ص315 إلى 317، و362 إلى 364، و370 إلى 373، و448؛ ج1، العدد 6، آب/ أغسطس، 1954، ص533 و545 إلى 448.

إذ سحبت رخصة النشر من المجلّة من قبل نائب وزير الداخليّة بعد حوالى ستّة أعداد. وما من دليل على أنّ انتقادات المجلّة لإحدى أهمّ المؤسّسات الإسلاميّة هو الذي آل إلى قرار كهذا، حتّى إنّ الخالصي ما برح في صمت مطبق حيال ما اعتبره خلفيّةً خفيّةً لهذا العمل التعسّفيّ[1].

ويُحسَب للخالصي الذي لم يعرف الكلل أنّه كان متمكّنًا في الردّ على الملّاح والخطيب، كليهما، وكما العادة من دون ذكرهما بالاسم، في «رسالة الإسلام»، وذلك بصوابيّة تامّة نظرًا لطبيعة المجلّة. وهذا ما بدا جليًّا في مقاله اليتيم في «رسالة الإسلام» الذي ظهر في كانون الثاني/ يناير، عام 1954، عندما لم يكن الوضع الدينيّ السياسيّ يميل إلى صالح جماعة التقريب على الإطلاق.

وقد أشار إلى رئيس تحرير «مجلّة الأزهر» على أنّه أحد المتمصّرين -والخطيب كان ذو أصل سوريّ كما هو معلوم-[2]، الذين استأجرهم الاستعمار لإثارة النعرات الطائفيّة بنشر بعض الكتابات. لكن، وأثناء مكوث العالم العراقيّ في مصر استنتج أن، وبخلاف ما كان يعتقد، لا أحد يعرف عن كتاباتهم، وبالتالي، تبيّن فشل هذه الخطّة. ولكنّه، اعترف في الوقت نفسه أنّ طعن الشيعة الوارد في «مجلّة الأزهر» أحدث ضجّةً عظيمةً في العراق.

---

(1) للمزيد، انظر: محمّد بن محمّد مهدي الخالصي، **رسالة جامعة مدينة العلم**، بغداد، 1954، ص32-33. (وأنا مدين، ها هنا، إلى الأستاذ ويرنر أند (W. Ende)، فهو الذي نبّهني إلى هذا العمل.

(2) ومن السهل جدًّا حمل هذه العبارة على أنّها تهكّم على محمّد رشيد رضا الذي هاجر إلى مصر كذلك. وللمزيد عن المتمصّرين من صفوف المؤرّخين المصريّين، انظر:

A. Gorman, **Historians, State and Politics in Twentieth Century Egypt. Contesting the Nation**, London, 2002, p.174—195; cf. T. Philipp, **The Syrian in Egypt**, 1725-1975, Stuttgart, 1985, esp. p.96-117, «**The Syrian Intelligentsia in Egypt**».

وقد أردف الخالصي أنّه كتب مقالًا إلى رئيس تحرير المجلّة بهذا اللحاظ، أعرب فيه عن احتجاجه على جميع الأكاذيب الواردة في المجلّة، لكنّ الخطيب أعاد نشرها محرِّفًا بعض كلماتها[1]. ففي الواقع، وفي سياق ردّ رئيس تحرير «مجلّة الأزهر» على مقال لمحمّد جواد مغنيّة، كان قد نُشر في «رسالة الإسلام»، ناقش الخطيب ردّ الخالصي بإسهاب، حتّى إنّه اقتبس أقوالًا للخالصي كما هي، ليوضح بُعد الأخير عن مغنيّة، إذ اعتبر العالم العراقيّ أنّ مقال مغنيّة بذاته خطأٌ جسيمٌ، وكذا اعتبره تقوّلًا، لم تنجُ منه حتّى مجلّة جماعة التقريب نفسها[2]. بيد أنّ الخالصي، لم يرغب في تحميل المسألة مزيدًا من المباحثة في مساهمته في «رسالة الإسلام»؛ إذ ركّز جلّ اهتمامه فيها على إظهار الخطيب على أنّه أجير مطواع للمستعمرين وأعداء الإسلام.

وما خلا هذا المقال، جهدت جماعة التقريب في غضون عامي 1953ـ1954 في ممارسة التحفّظ الكامل على انتقادات النقّاد، حتّى إنّ كاتبًا من طراز محمّد جواد مغنيّة، الذي يعرف عنه أنّه كان يحبّ المناقشة والجدال، فضّل أن ينشر مقالاته التي تنتقد الأزهر في «العرفان» لا في «رسالة الإسلام»[3]. وعلى العكس من ذلك، فقد حدّ مغنيّة نفسه في مطاوي «رسالة الإسلام» بدعوة المسلمين عامّةً إلى تعامل بعضهم مع بعض بأسلوب حضاريّ، تحت شعار «الخلاف لا يمنع من الإنصاف». فالإنصاف، في عيونه، يقضي بأن لا يعتبر الفرد أنّ دينه على حقّ فيما الأديان

(1) **رسالة الإسلام**، ج6، 1954، ص51 إلى 60.

(2) للمزيد، انظر: **مجلّة الأزهر**، ج24، العدد 6، شباط/ فبراير، 1953، ص697 فصاعدًا.

(3) انظر: **العرفان**، ج41، العدد 1، شباط/ فبراير، 1954، ص447 إلى 450، حيث نُشر رفض قاسٍ لكتاب لسعد محمّد حسن بعنوان **المهدويّة في الإسلام**، وتكلّل هذا الرفض بالتساؤل عن ما إذا كانت رسالة الأزهر ذات مفعول قويّ يُرجى الآن.

الأخرى مخطئة، وإنّما يجب الاطّلاع على ما عند الآخر، ممّا اتّفق عليه واختلف فيه[1].

وعليه، كانت الـردود التي تُنشر في «رسالة الإسـلام» كلّها بهذا الأسلوب نفسه، أو بأسلوب آخرَ مماثل. أمّا المسائل الشبيهة بالاتّهامات التي كان يردّدها الخطيب، وآخرون، فقد كانت تعالج معالجةً رديئة مبسّطة، وبأسلوب غير مباشر[2]. ففي نهاية المطاف، لم يكن ما قُدّم في المجلّة سوى تكرار النقاط والمسائل القديمة عينها التي عهدها الخطيب وأمثاله، وردودهم هي هي، التي دفعت أقلام هؤلاء إلى الكتابة.

ويبدو أنّ القمي كان جدّ متنبّه إلى ضعفه إزاء النقد الذي كان يرفع باسم الأزهر، حتّى عندما حاول أن يظهر موقفًا مقدامًا، عندما عبّر عن خيبة أمله، قائلًا إنّه أدرك «أنّ المهمّة شاقّة، وأنّ الطريق طويلة، وليست مفروشة بالورود والرياحين»، لكنّه، أضاف، أنّه توكّل على الله وحده، واعتمد على عونه سبحانه، وتجنّب السياسة حتّى لا تجرفه تيّاراتها الهوجاء[3].

***

دمج جماعة التقريب في السياسة

بدأ ذوبان جماعة التقريب في السياسة يظهر في النصف الثاني من عام 1955. آل قمع جماعة الإخوان المسلمين، التي كانت تحظى بدعم كامل من الأزهر، والذي بان بُعيد أسابيع عدّة[4]، إلى تخفيف الخطر المحدق

(1) انظر: **رسالة الإسلام**، ج5، 1954، ص392 إلى 395. وأعيد نشرها في: **الوحدة الإسلاميّة**، ص264 إلى 268.

(2) انظر: هذا الكتاب، ص335.

(3) انظر: **رسالة الإسلام**، ج6، 1954، ص367.

(4) للمزيد عن دعم الأزهر للثورة، انظر: **مجلّة الأزهر**، ج26، العدد 4، تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1954، ص256 فما بعد.

بالنظام، كما ضعّف موقف السلفيّة الجديدة ولو موقّتًا، بما في ذلك مكانتها في الأزهر نفسه.

وقد كان محبّ الدين الخطيب، بما هو عرّاب بعض الإخوان المسلمين، أحد ممثّلي السلفيّة الجديدة خارج حلقات جمعيّاتهم، كما كان صلة الوصل بينهم وبين المؤسّسة الدينيّة الإسلاميّة «الرسميّة»، وبالتالي، لم يعد يقدر على فعل ما كان يرجوه من منصبه في «مجلّة الأزهر». وخير دليل على ذلك هو أنّ المجادلات المناهضة للشيعة والتقريب، التي كانت تُدرج في ثنايا الدوريّة، بدأت بالخفوت عام 1955. وآخر جهد قام به الخطيب في هذا المضمار هو قراءته في كتاب «المنتقى من منهاج الاعتدال» بقلم الحافظ الذهبي، وهي طبعة أصدرها الخطيب نفسه. وقد بدا تراجع الخطيب فيها واضحًا بمكان، ومقارنةً بردود الخطيب السابقة يمكن القول إنّ أسلوبه هذا يكاد لا يُعرف البتّة. لم يأتِ الخطيب فيها على ذكر أنّ الكتاب كان ملخّصًا لإحدى أشهر الجدالات ضدّ الشيعة. وبتلافي الخطيب ذكر لفظ «شيعة» عمد إلى عدم التلميح بتاتًا إلى أنّ الكتاب يبسط للمهرطقين والمارقين؛ بل قال في خاتمة قراءته إنّ بإمكان كلّ من يهتمّ بالمقارنة بين المذاهب في أصول الدين الاستفادة من هذا الكتاب[1]. ولكنّ ذلك، بالطبع، لم يبدّل، الفعل، من صبغة الكتاب المعادية للشيعة، كما لم يغيّر من تقديم الخطيب له أو تعليقاته التي أوردها فيه، بيد أنّ الخطيب لم يعد يستطيع أن يستغلّ «مجلّة الأزهر» كوسيلة لنشر المجادلات بين القرّاء المسلمين.

تلمّست جماعة التقريب، على الفور، هذا التغيّر المتقدّم نفسه. وفي مطلع عام 1955 تشجّعت الجماعة على الخروج من قوقعتها لتوجيه انتقادات مباشرة للأزهر للمرّة الأولى منذ اندلاع الثورة؛ إذ أبرق محمّد بن

(1) للمزيد، انظر: **مجلّة الأزهر**، ج26، العددان 17 ـ 18، آذار/ مارس، 1955، ص1945 ـ 1946.

فضل الله الحارثي كلمةً إلى «رسالة الإسلام» تعليقًا على ما نشرته «مجلّة الأزهر» قبل أشهر قليلة بقلم طه محمّد ساكت، يشكّك فيها في إيمان أبي طالب والد عليٍّ [ع][1]. وفي بداية هذه الكلمة قال إنّه يرجو من «مجلّة الأزهـر» والقيّمين على الأزهـر أن يؤثروا المواضيع التي هي أولى بهم وأجدى على الإسلام والمسلمين، ويبتعدوا عن كلّ ما شأنه أن يمزّق وحدة المسلمين. ومن ثمّ استفاض الحارثي في تفنيد أقوال ساكت بإسهاب، فعرّج، من ثمّ، إلى الأزهر، حتّى إنّه لم يوفّر منصب شيخ الجامع الأزهر، وهو كان بيد تاج آنـذاك، من النقد، واتّهمه بأنّه هو المسؤول عن إثارة مواضيع خلافيّة من هذا القبيل[2].

وبعد فترة وجيزة كثّفت «رسالة الإسلام» من نقدها لبعض الأزهريّين؛ إذ فنّدت آراء الشيخ عبد الحميد بخيت، واعتبرتها هجومًا على الشريعة. وقد كان بخيت قد طرح فيها عدم حرمة الإفطار في شهر رمضان لمن يتعبه الصيام بشدّة، وقد تبيّن أنّ جماعة التقريب كانت تقرع بابًا مفتوحًا، إذ كان الأزهر قد أقصى البخيت وقتها[3].

---

(1) انظر: **«قصّة أبي طالب»**، **مجلّة الأزهر**، ج26، العدد 7، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1954، ص362 إلى 365. والجزء نفسه، العدد 9، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1954، ص491 إلى 494. للمزيد عن أبي طالب، انظر:

W. Montgomery Watt, **EI2**, I, 152.

(2) انظر: **رسالة الإسلام**، ج7، 1954، ص86 إلى 89. وانظر كذلك: مقال محمّد رشيد رضا، في العدد نفسه ص24 إلى 28.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص326_327. وللمزيد عن هذه المسألة، انظر:

«Al-Azhar Discpline», *MEA*, 7, 1956, p.108-115; J. Comier, J. Corbon , **«Le Ramadan au Caire»**, *MIDEO*, **3**, 1956, p.46-48; Hatina , **«Historical Legacy»**, p.60-62.

علمًا أنّ **رسالة الإسلام** لم تعر كثير بال للخلاف الذي أحدثه محمّد أحمد خلف الله حول أهمّيّة قصص **القرآن الكريم** الذي لم يكن أقلّ أهمّيّة من الضجّة التي أحدثها بخيت (وقد رُفضت أطروحته هذه عطفًا على تدخّل الأزهر). للمزيد، انظر: **مجلّة الأزهر**، ج7، 1954، ص328. ولمزيد من التفصيل، انظر: =

لم يكن ماضي محبّ الدين الخطيب، بلحاظ انتمائه إلى السلفيّة الجديدة، هو الذي حال دون صمته عن انتقادات حركة التقريب. بل كان مردّ ذلك إلى تغيّر الاتّجاهات العامّة للحكومة المصريّة، التي كانت على وشك أن تتلمّس جوهر السياسية الخارجيّة التي تدرج التعاون العالميّ بين المسلمين.

في أعقاب الثورة عمد النظام الجديد إلى تركيز جلّ اهتمامه على تحصين قوّته داخل البلاد، ولم يكن يتردّد أيّ صدًى للوحدة العربيّة في خطابات جمال عبد الناصر. لكنّ الآن، وبدافع الأيديولوجيا التي كان يؤمن بها، وبفعل الخوف من العزل الديبلوماسيّ بلحاظ تشجيع الغرب على تشكيل تكتلات سياسيّة، ألفى عبد الناصر نفسه مضطرًّا إلى أن يرمي ببصره إلى خارج حدود مصر[1]. ففي آب/ أغسطس، من العام 1954 دعا عبد الناصر، بالتعاون مع سعود بن عبد العزيز، ملك السعوديّة، إلى تأسيس منظّمة المؤتمر الإسلاميّ. وقد اتّخذت من القاهرة مقرًّا لها، وترأّسها أنور السادات الذي كان مقرّبًا من عبد الناصر[2]. كانت منظّمة المؤتمر الإسلاميّ متواضعةً نسبيًّا في البدايات، وقد شارك في عملها ثلّةٌ من العلماء الذين كانوا نشطاء في جماعة التقريب، ومن هؤلاء محمّد يوسف موسى، محمّد عبد الله دراز، ومحمّد عرفة[3]، انضمّوا جميعًا إلى الوحدة الثقافيّة في

= Wielandt , **Offenbargung und Geschichte,** p.134-152.

(1) Kerr, **Egypt and Nasser**, p.37f.; Haddad, **Contemporary Islam and the Challenge of History**, p.25.

(2) Schulze, **Internationalismus**, p.116ff.; see also: *OM*, **34**, 1954, p.349; *MIDEO*, **3**, 1956, p.475; and Sindi, **The Muslim World and its Efforts in Pan-Islamism**, p.134f;

غير أنّ باكستان توقّفت عن دعمها لهذاالمؤتمر بعد ميثاق بغداد في كانون الثاني/ يناير، من العام الذي تلا.

(3) للمزيد عن محمّد عرفة (1890ـ1973)، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج6، ص25؛ عمر رضا كحّالة، **معجم المؤلّفين**، ص593؛ محمّد عبد المنعم الخفاجي، **الأزهر في ألف** =

المؤسّسة الحديثة الولادة، حيث اضطلعوا بجمع تفاسير للقرآن الكريم، مضافًا إلى أعمال أخرى.

وفي الوقت نفسه، عمد كلّ من إبراهيم الطهاوي ومحمّد البهيّ إلى تنظيم أوّل لقاء شخصيّ بين محمّد تقي القمي وعبد الناصر. وقد اعتبر القمي أنّه في غضون هذا اللقاء تمكّن من إقناع رئيس الجمهوريّة من أن يزيل الرقابة التي كان يفرضها حتّى ذاك الوقت على جماعة التقريب. وأعرب القمي في مقابلة معه، أجريت في سبعينات القرن الماضي، عن أنّه استطاع أن يحظى باحترام عبد الناصر ومحمّد نجيب له، وقد كان نجيب حاضرًا في اللقاء كذلك، شارحًا كيف عانى في فيء الحكم الملكيّ عندما رفض الإذعان للرقابة ووضع صورة الملك فاروق على غلاف «رسالة الإسلام»، وقد دفع ثمن ذلك بأن لم تُعطَ الدوريّة ترخيصًا بالصدور. كما أردف أنّ المجلّة استطاعت أن تحافظ على استقلالها على الرغم من العلاقات الرسميّة التي بنتها مع الحكومة، ومنها لقاءات غير رسميّة مع عدد من المسؤولين فيها. حتّى إنّه نجح في صدّ محاولة وزارة الداخليّة إجباره على تنفيذ أوامرها نظرًا إلى لقاءاته وقربه من عبد الناصر[1].

= **عام**، ج2، ص105 إلى 110. (وفي الطبعة الجديدة، انظر: ج3، ص161 إلى 169). كان عرفة ضمن حلقة كتّاب المنار، انظر مقاله: **«الإصلاح الحقيقي والواجب الأزهري»**، **المنار**، ج28، العدد 10، كانون الثاني/ يناير، 1928، ص758 إلى 765. وقد تولّى رئاسة **مجلّة الأزهر** منذ تشرين الأوّل، أكتوبر، 1952، حتّى حزيران/ يونيو، 1953، ومن ثمّ يبدو أنّه اختلف مع محبّ الدين الخطيب، إذ صرّح في **رسالة الإسلام**، ج7، 1955، ص29، أنّه توجّه إلى **رسالة الإسلام** بعد أن أبت المجلّة التي كان مديرها أن تنصفه. وللمزيد عن يوسف موسى (1899ـ1963)، انظر: يوسف أسعد داغر، **مصارد الدراسة الأدبيّة**، ج4، ص680 إلى 682. وانظر: محمّد البهيّ، **حياتي في رحاب الأزهر**، ص55 و57. وانظر **الوفيّات في**:

MIDEO, 7, 1962-1963, p.430 and 438; 1964-1966, p.507-509.

وللمزيد عن الدراز، انظر: هذا الكتاب، ص251.

(1) للمزيد، انظر: عبد الكريم بي آزار الشيرازي، **اسلام آيين همبستگی**، ص24، إلى 34. لا سيّما ص30 فصاعدًا.

وعليه، ذاب الجليد بين القوى الحاكمة وجماعة التقريب في ذاك الحين. وفي بداية عام 1956 أقدم القمي المتحفّظ على كتابة مقال بعنوان «القافلة تسير»، يبيّن فيها لمعارضي التقريب كيف أخفقت جهودهم لإظهار جماعة التقريب على أنّها أجندة شيعيّة تحاول دمج مذهب في مذهب، أو تغليب مذهب على مذهب[1]. ومن دون أن ينبس القمي ببنت شفة حيال علاقته الجديدة بعبد الناصر، تابع ليؤكّد بُعد حركة التقريب عن المآرب السياسيّة التي تُنسب إليها.

وفي خارج حدود مصر، حدث الصحوة الجديدة نحو الوحدة العربيّة بالحكومتين اللتين نظّمتا المؤتمر الإسلاميّ إلى بدء حوارات رسميّة أولى مع ممثّلين عن الشيعة. ففي خريف عام 1955 سافر أنور السادات إلى لبنان، حيث التقى بأحمد عارف الزين وآخرين. ولقي هذا اللقاء حفاوةً كبرى في جنوب لبنان المطعّم بأغلبيّة شيعيّة[2]. زد على ذلك أنّ الملك السعوديّ أظهر احترامه لآية الله البروجردي وكذا تبادل هدايا رمزيّة معه في أثناء زيارة رسميّة له إلى إيران. وتستطيع أن تستشفّ أهمّيّة هذا اللقاء من خلال تفاعل «**رسالة الإسلام**» معه؛ إذ أسهبت في نقل الخبر وما جرى في هذا اللقاء، على غير عادتها عندما كانت تغطّي لقاءات مشابهة. حتّى إنّها نشرت رسالة الشكر التي أبرقها البروجردي إلى الملك[3].

لم يستطع الأزهر أن يغمض عينيه قبالة التغييرات السياسيّة التي

---

(1) للمزيد، انظر: **رسالة الإسلام**، ج8، 1956، ص38 إلى 42 و105. أعيد نشر هذا المقال في: عبد الكريم بي آزار الشيرازي، **الوحدة الإسلاميّة**، ص57 إلى 62. وانظر: **رسالة الإسلام**، ج11، 1959، ص355-356، حيث أعلن القمي بأنّه ألفى وجهًا إيجابيًّا في نشاطات مناهضي التقريب، فهم روّجوا للجماعة عن طريق جذب أنظار العامّة إليها عندما شنّوا انتقادات عليها ما آل إلى ازدياد عدد داعميها.

(2) انظر: **العرفان**، ج43، العدد 3، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1955، ص337 إلى 339. هذا ولم تأت رسالة الإسلام على ذكر هذا اللقاء.

(3) انظر: **رسالة الإسلام**، ج8، 1956، ص105 إلى 107.

كانت تشهدها المنطقة والبلاد، ولاسيّما أنّ الحكومة اتّخذت في ذلك الوقت الخطوة الأولى نحو الحدّ من استقلاليّة العلماء، عندما أنهت العمل بالشريعة في كانون الثاني/ يناير، 1956. كما حفّزت أزمة قناة السويس، التي نشبت في خريف العام نفسه، الأزهرَ على بناء علاقات مع الشيعة. فعندما انتهت هذه الأزمة، أبرق عبد الرحمن تاج شيخ الجامع الأزهر رسالةً إلى الشاه شكره فيها على دعمه لموقف مصر السياسيّ طوال الأسابيع التي مضت، على الرغم من أنّ قصر هذه الرسالة وأسلوبها المباشر ساهما في ازدياد الشكوك حول ما إذا كانت قد أبرقت بضغوط سياسيّة. وقد نشرت هذه الرسالة مضافًا إلى ردّ محمّد رضا بهلوي المطوّل عليها، ورسائل التهنئة الأخرى التي بعثت من مختلف أنحاء العالم الإسلاميّ، في «مجلّة الأزهر»، وهنا تجدر الإشارة إلى أنّها كانت وقتها ما تزال، تحت ديكتاتوريّة محبّ الدين الخطيب[1].

وفي هذا السياق نشير إلى رسالة أبرقها علماء كلّيّة منتدى النشر في النجف بتاريخ 20 تشرين الثاني/ نوفمبر، 1956، أعربوا فيها عن دعمهم للحكومة المصريّة[2]. علمًا أنّ التغيّرات التي شهدها الأزهر تجاه التشيّع لاقت ترحيب العلماء الشيعة الذين لم يقبعوا في جدالات العام الماضي.

---

(1) انظر: مجلّة الأزهر، ج28، العدد 5، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1956، ص485-486. كما إنّ أسلوب الشاه كان فاترًا بعض الشيء. للمزيد عن العلاقات الإيرانيّة العربيّة، انظر:

R. K. Ramazani, «**Arab; v, Arab-Iranian Relations in Modern Times**», *EIr*, **II**, p.220-224, esp. 220f;

وانظر، كذلك: موسى بهيّة وآخرين، **نقد وتعليق على رسالة الجبهان لشيخ الأزهر**، ص35-36.

(2) انظر: **مجلّة الأزهر**، ج28، العدد 6، كانون الأوّل/ يناير، 1957، ص601. للمزيد عن أزمة السويس، انظر:

Schulze, **Geschichte**, p.190-192;

وللمزيد عن كلّيّة منتدى النشر (التي ولدت من رحم جمعيّة منتدى النشر التابعة لمحمّد رضا المظفّر، انظر: هذا الكتاب، ص193، وانظر: **موسوعة النجف الأشرف، جامعة النجف** =

وفي عام 1957 سارعت الحكومة المصريّة إلى إدراج طموحاتها الوحدويّة بين المسلمين في قلب سياستها. ووضعت الدعوة إلى إقامة علاقات بين السنّة والشيعة في أولويّاتها. وتمثّلت الخطوة الأولى، في هذا السياق، بإعادة طبع المقالات التي نشرت قبل سبعين عامًا في «العروة الوثقى»، وهي إصدار لم يكتب له دوام البقاء، أصدره أبوا الوحدة العربيّة: جمال الدين الأفغاني ومحمّد عبده[1]. وقد أظهر تاريخ إعادة طبع هذه المقالات التي تعود إلى نهاية القرن التاسع عشر، وذلك بعد أزمة قناة السويس، كما معايير انتقائها، التي ركّزت على الردود التي تناولت مسألة الاستعمار البريطانيّ[2] حسًّا متقنًا لدى الحكومة. ويبدو أنّ هذا المجلّد كان يروم إلى تعزيز استلام عبد الناصر قيادة العالم الإسلاميّ، إذ أُهدي الكتاب إلى «القوميّة العربيّة في أسمى معانيها»، كما افتتح بقول لجمال عبد الناصر. وزاد المحرّر على العنوان الأساس عنوانًا فرعيًّا، وهو «الثورة التحريريّة الكبرى»، وفي ذلك إشارة إلى ثورة يوليو، عام 1952، وقد سُلّط الضوء على هذه الثورة كيما تخفت ضوضاء الانقلاب في ظلّ القوميّة العربيّة[3].

لم تحظَ سياسة عبد الناصر الخارجيّة بموافقة الملك سعود حليف عبد الناصر في المؤتمر الإسلاميّ. ما آل إلى إحداث شرخ في العلاقة السعوديّة المصريّة عام 1957، إذ لم يرق للملكيّة السعوديّة دعوة مصر المتكرّرة إلى الثورة[4]. وقد سُمّيت، وبحقّ، هذه الحالة المتأزّمة التي شهدها الشرق الأوسط في السنوات العشر التي تلت بفعل التغيّرات

= **الدينيّة**، تحرير جعفر الدجيلي، بيروت، 1955، ج6، ص305ـ306. وانظر، كذلك:
Mervin, «**The Clerics of Jabal ʻĀmil**», p.83ff.

(1) للمزيد، انظر: هذا الكتاب، ص59.

(2) إذ خصّص ثلثي الكتاب لمعالجة هذه المسألة إيّاها. للمزيد، انظر: جمال الدين الأفغاني ومحمّد عبده، **العروة الوثقى والثورة التحريريّة الكبرى**، ص153 إلى 424.

(3) المصدر نفسه، ص (ج) (في المقدّمة).

(4) Holden, Johns, **The House of Saud**, p.191-197.

بـ«الحرب العربيّة الباردة»[1]. واستمرّ أرب عبد الناصر تجاه الوحدة العربيّة حتّى بعد فشل المؤتمر الإسلاميّ، وبات في الأعوام المقبلة مُصوّبًا نحو المسلمين الشيعة. وكذا باتت المملكة العربيّة السعوديّة في هذه السنوات محطّ رحال نشطاء السلفيّة الجديدة، كما بقايا الإخوان المسلمين الذين تعرّضوا للاضطهاد في مصر التي سمّيت بالجمهوريّة العربيّة المتّحدة بعيد تحالفها مع سوريا عام 1958[2]. وإزاء هذه التطوّرات، عمد عبد الناصر إلى إجراء مصالحة مع الشيعة بُغية إحداث قوّة موازنة للقضاء على أيّ محاولة لتنشيط السلفيّة الجديدة.

وقد أدّى وزير الأوقاف أحمد حسن الباقوري دورًا حاسمًا بالفعل في تنظيم التقارب السياسيّ. ففي تشرين الأوّل/ أكتوبر، عام 1957، أعلن الباقوري عن تأسيس مؤسّسة ثقافيّة مصريّة في طهران، تهدف إلى تعزيز تبادل الآراء بين العلماء السنّة والشيعة. كما كانت تهدف إلى النفاذ إلى توحيد المذاهب[3]. أمّا الباقوري فهو الذي اتّخذ أوّل خطوة لافتة في هذا المضمار، إذ أوعز بنشر الكتب الشيعيّة التراثيّة في القاهرة بالتعاون المباشر مع جماعة التقريب، ولعلّه قام بذلك بطلب من البروجردي. وعليه، انضمّت الجماعة رسميًّا إلى نشاطات الحكومة السياسيّة للمرّة الأولى.

وتطلّب الأمر بعض وقت، فحسب، كيما تُدخِل الحكومة الأزهر في صلب هذا المخطّط، وبهذا استفادت من المرجعيّة الفقهيّة التي تملكها الجامعة لتحقّق مآربها السياسيّة. وقد تبدّلت النظرة إلى مسألة الوحدة العربيّة في صفحات «رسالة الإسلام» على عكس النظرة السابقة إليها

---

(1) Kerr, **The Arab Cold War**, passim.

(2) Schulze, **Internationalismus**, p. 141f;

وللمزيد عن الجمهوريّة العربيّة المتّحدة، انظر:

Jankowski, **Nasser's Egypt**, passim.

(3) *OM*, 37, 1957, p.779.

في الأعـوام الماضية، فقد سعت جماعة التقريب ـكما بعض الأزهريّين الإصلاحيّين ـ إلى المشاركة في أسلمة سياسة عبد الناصر الخارجيّة تحت راية التقريب.

ففي الأعـوام الأولـى كانت «رسالـة الإسـلام» تنظر إلـى القوميّة العربيّة بسلبيّة شديدة، ذلك أنّها تفتّت الوحدة الإسلاميّة، أو ترجئها. وقد استحضرت في غير مرّة العصر الجاهليّ، حيث كان التعصّب القوميّ منتشرًا على حدّ تعبير المؤرّخ محمود فيّاض. وقد أضاف أنّ الإسلام هو الذي نجح في فرض الأخوّة والوحدة بين القبائل، معتبرًا أنّ القوميّة الإسلاميّة ـوهذا هو عنوان مقالهـ هي التي توحّد بين الناس جميعًا، مسلمين وغير مسلمين، وأنّ القوميّة الجاهليّة، الحديثة والقديمة التي تعني التمايز الجنسيّ أو التفاضل العنصريّ، تقضي بالصراع الدامي في سبيل السيادة على غيرها، وتقيم الحواجز والفواصل في سبيل التعارف الإنسانيّ، «هـذه القوميّة الجاهليّة تنكرها رسالة الإسلام ولا تعطيها حقّ الوجود»[1].

أمّـا محمّد محمّد المدني، الـذي تحدّث عن الجاهليّة الأولـى، ذهب أبعد من ذلك، وبأسلوب هزليّ، معتبرًا أنّ العروبة لم تجمع الشمل الممزّق، ولـم تقرّب القرابة، ولـم تطفئ نيران العداوة، متسائلًا عمّا إذا كانت العروبة قد بعثت العرب من رقادهم وبعثتهم إلى طريق من العظمة والمجد تقصدها الشعوب الحيّة والأمم المتوثّبة، مجيبًا أنّها لم تفدهم شيئًا من ذلك[2].

وفي عام 1957، أي بعد عامين تقريبًا على الاقتباس الذي أوردناه أعلاه، وقد تبدّل المناخ السياسيّ وقتها، غيّر المدني نظرته إلى العروبة.

---

(1) انظر: **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص384 إلى 391؛ انظر، كذلك: مقال محمّد عليّ علوبة، ج5، 1953، ص26 إلى 29؛ انظر مقال عليّ الخفيف، ج2، 1950، ص44 إلى 50.

(2) انظر، الافتتاحيّة، في: **رسالة الإسلام**، ج7، 1955، ص339ـ340.

فقد امتدح القوميّة العربيّة، معتبرًا أنّ العروبة هي التي بعثت روح الإخاء بين المسلمين، وأنّ رابطة الإسلام هي رابطة العروبة[1]. وكان المصلح الأزهريّ عبد المتعال الصعيدي يدعم، وبحماسة، محمّد محمّد المدني، علمًا أنّه كان قد اتّخذ موقفًا مغايرًا كلّيًا لموقف «رسالة الإسلام» الأوّل من القوميّة والعروبة؛ إذ رأى الصعيدي أنّ المسلمين عرفوا القوميّة والوطنيّة عندما ابتلوا بالاستعمار، مسمّيًا هذا المزيج بـ«الوطنيّتين» ـأي الإسلام والقوميّةـ، فالواحدة تكمل الأخرى، فحتّى النبيّ محمّد [ص] كان يفتخر بأنّه عربيّ من قريش[2].

وعليه، فإنّ تغيّر رأي النظام لصالح جماعة التقريب ـالتي لم يكتب لها طول بقاءـ أرخى بظلاله على كلا الطرفين. فالجماعة، من جهتها، اعترفت بأولويّة سياسات عبد الناصر القوميّة وأصالتها، وفي المقابل كان لها أن منحت فرصة اختطاط السياسات التقريبيّة الجديدة. أمّا علماء الأزهر من الإصلاحيّين فقد ألفوا أنفسهم في قلب معضلة الدين والسياسة، وقد كانوا يحظون بتشجيع لم يعرف له مثيل كيما يتولّوا أرفع المناصب هناك.

---

(1) انظر: الافتتاحيّة، في: **رسالة الإسلام**، ج9، 1975، ص227ـ228.

(2) للمزيد، انظر: عبد المتعال الصعيدي، «**الوطنيّة والقوميّة في الإسلام**»، **رسالة الإسلام**، ج10، 1958، ص83 إلى 88. وانظر، كذلك:

H. Haim, «**Islam and the Theory of Arab Nationalism**», *WI*, 4, 1955, 124-149 and Enayat, **Modern Islamic Political Thought**, p.117-120.

وكانت **رسالة الإسلام** تنظر، في السنوات الأولى، إلى القوميّة على أنّها محاولة من المستعمرين لإحداث شرخ بين المسلمين. للمزيد، انظر: **رسالة الإسلام**، ج5، 1953، ص435ـ436، وانظر كذلك: مقالة عبد الحليم كاشف الغطاء، في: المصدر نفسه، ج4، 1952، ص47. وفي ضوء ما تقدّم تجدر الإشارة إلى أنّ النظرة الإيجابيّة للعروبة لم تحظ بإجماع الجميع، ففي العدد نفسه حيث نُشر مقال الصعيدي إيّاه دعا عبد الرحمن أبو زهرة إلى الوحدة الإسلاميّة على أساس الدين لا على أساس الإثنيّة أو العصبيّات الأخرى. للمزيد، انظر: المصدر نفسه، ج10، 1958، ص28 إلى 35. وانظر، كذلك: محمّد أبو زهرة، **الوحدة الإسلاميّة**، ص238ـ239.

ولمّا كان معظم هؤلاء العلماء منضمّين إلى جماعة التقريب، بات مفهوم التقريب نفسه محطّ الأنظار.

وفور ذكر هذين التحوّلين، كليهما، أي إعلاء صوت التقريب بين المذاهب الإسلاميّة والإصلاح المؤسّسيّ في الأزهر الذي استغرق وقتًا، يلمع اسم محمود شلتوت؛ إذ تضرب إصلاحاته الأولى التي نادى بها في أربعينات القرن الماضي، وبعد، إذ انضمّ شلتوت إلى جماعة التقريب مذ تأسيسها. فقد قُدّر له أن يكون ممثّلًا لسياسة عبد الناصر في الداخل، أي في الاضطلاع بإصلاح المؤسّسة الدينيّة للبلاد، وفي الخارج بوصفه كفيلًا منكبًّا على التقريب بين السنّة والشيعة. والحال هذه، بدا من الممكن، وللمرّة الأولى في القرن العشرين، النهوض بتقريب بين المذاهب، تقريب وعد بتخطّي الحوارات السابقة الفاترة، كلّها، التي دارت ما بين الباحثين والعلماء، والتي لم تؤتِ أكلها البتّة.

الفصل التّاسع

نجاح الفكر التقريبيّ وفشله (1958-1961)

الدين والسياسة: فتوى محمود شلتوت عام 1959

في التاسع من شهر تشرين الثاني، نوفمبر، عام 1957، عُيِّن محمود شلتوت وكيلًا للأزهر بمرسوم رئاسيّ. وقد أظهر إعلان تعيينه في هذا المنصب، الثانويّ إلى حدٍّ ما، فيّ ملحقٍ خاص مؤلّف من تسع صفحات[1]، مدى الاهتمام المُولى لهذا القرار. وعقب إقرار الدستور في كانون الثاني/ يناير، من العام 1956[2]، وبعد تنامي منزلة جمال عبد الناصر، وارتفاع شأنه في العالم العربيّ جرّاء أزمة السويس، حيث بلغت سلطته ذروتها، فقد سعى، آنذاك، إلى السيطرة على آخر القلاع ذات الاستقلال النسبيّ، أي جامعة الأزهر. كان تعيين شلتوت أولى صفحات فصلٍ جديدٍ تمامًا من تاريخ الجامعة، انتهى بعد أقلّ من أربعة أعوام مع إصدارِ قرار إصلاح جامعة الأزهر عام 1961 وتأميمها الفعليّ.

وقد تفاعلت قيادة الأزهر آنذاك مع سطوع نجم شلتوت بشيء من

(1) «تحيّة الأزهر لوكيل الأزهر»، مجلّة الأزهر، الجزء غير المرقّم الذي يسبق الجزء 29، العدد 6، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1957، الذي يحوي تعليق عبد الرحمن عيسى ومحمّد كامل الفقي، وكذلك ملخّص لخطبة شلتوت.

(2) R. Monaco, **«La nuova constituzione egiziana»**, *OM*, 36, 1956, p.281-288.

التحفّظ، إذ كانت ترتقب قرار خروجها من المؤسّسة. وقد لزم شيخ الأزهر، عبد الرحمن تاج، الذي أنذره مسار هذه الأحداث بزوال سلطته، الصمت، كما محب الدّين الخطيب، رئيس تحرير «مجلّة الأزهـر»، الذي ظنّ أنّ أيّامه في رئاسة المجلّة صارت معدودة. وقد ترك الأخير لسكرتير التحرير، إبراهيم محمّد أصيل، مهمّة تهنئة شلتوت والتعبير عن الفرح غير المُجمع عليه بالتأكيد بقرار عبد الناصر[1].

وعقب عام واحد، فقط، كانت نهاية هذا العضو العريق في القِدَم؛ إذ مع تعيين عبد الرحمن تاج في منصب لا يُعتدّ به في حكومة الجمهوريّة العربيّة المتّحدة الحديثة العهد، أُفسِح في المجال أمام شلتوت لتولّيه مركز مشيخة الأزهر في 21 تشرين الأوّل/ أكتوبر، من العام 1958[2]. وقد أعربت «مجلّة الأزهر» عن تقديرها لهذا الحدث بمُلحق خاصّ، بحوالى ثلاثين صفحة، فاق أيّ مديحٍ سابق بأحدٍ ترقّى إلى تولّي مشيخة الأزهر[3].

وبالنسبة إلى جماعة التّقريب، أُعيد، بذلك، الاعتبار إلى فكر التقريب بين المذاهب في الأزهر عقب هوّة دامت سنين عدّة منذ ولاية عبد المجيد سليم؛ إذ كانت القوى السياسية قد اكتشفت جدوى هذا المفهوم الذي خدم

---

(1) إبراهيم محمّد الأصيل، «**تحيّة وتهنئة وأمل...**»، **مجلّة الأزهر**، ج29، العدد 6، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1957، ص555-556.

(2) *OM*, **38**, 1958, 761, p.843;

محمّد البهي، **حياتي في رحاب الأزهر**، ص64؛ التاريخ المعطى مبنيّ على مرسوم عبد الناصر المنشور في ص1 من العدد الممتاز من **مجلّة الأزهر** (انظر: الهامش الآتي)؛ ورد في مجلّة OM، تاريخ 22 شهر تشرين الأوّل، أكتوبر؛ انظر: عليّ عبد العظيم، **مشيخة الأزهر**، ص185، تشرين الأوّل، أكتوبر، 1958.

(3) العدد الممتاز من: **مجلّة الأزهر**، **الجزء** غير المرقّم قبل الجزء 30، العدد 4، تشرين الأول/ أكتوبر، 1958؛ خلف محمّد نور الحسن شلتوت كوكيل؛ انظر أيضًا: التتمة غير المرقّمة (صفحتين) **لمجلة الأزهر**، ج30، العدد 6، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1958.

دوافعهم على مرّ سنوات مضت، ولكنّه، من ثمّ، أصبح مندرجًا في قائمة أولويّات الأزهر.

وفي الواقع، في غضون الفترة البالغة الحرج التي أعقبت الثورة، لم يكن شلتوت من المدافعين الشرسين عن جماعة التقريب، وقد لازم الصمت في وجه انتقادات الخطيب اللاذعة وغيره، في العلن على أقلّ تقدير. لكنّه، هذه المدّة، لم يحد عن ولائه للجماعة؛ إذ واظب على نشر تفسيره للقرآن في «رسالة الإسلام»، مُظهرًا للعلن التزامه بالتقريب بين المذاهب الإسلاميّة. لذا يمكن اعتبار أنّ نشاط شلتوت الهادئ نسبيًّا، ولكن المتواصل، في جماعة التقريب في خلال السنوات تلك أتى بنفع أكبر على المؤسّسة، وساهم في استمرارها أكثر بأشواط من ما كان بإمكانه تحقيقه لو اختار مهاجمة ناقدي الجماعة علنًا.

وعليه، فإنّ الاهتمام الخاصّ الذي أولاه العدد الممتاز السابق الذكر من «مجلّة الأزهر»، الذي أشاد بتولّي شلتوت المشيخة، إلى هذا التفسير لم يكن مصادفة على الإطلاق[1]. وبالطبع كانت جماعة التقريب نفسها قد امتلأت سرورًا بهذا التعيين. وعلى الرغم من هذا القبول والرضا كلّه، لم يستطع محمّد محمّد المدني أن يمنع نفسه، في كلمة تحريره المعتادة في «رسالة الإسلام»، من الإشارة إلى أنّ موقف الأزهر الرسميّ من جماعة التقريب تغيّر «حينًا بعد حين»، وأنّه من أجل تحقيق الوحدة المرجوّة، كان الالتزام باتّجاه واحد سيساعد الجامعة حقًّا[2].

وقد باشر محمود شلتوت العمل على الفور، آخذًا على الأزهر عهدًا بملازمة هذا الاتّجاه الجديد، وبالتّالي إثبات أنّ المجد الذي ناله من كلّ

(1) العدد الممتاز، (5)؛ انظر: محمّد محمّد المدني، «صفحة بيضاء من جهاد شلتوت...»، مجلّة الأزهر، ج 35، العدد 6، كانون الثاني/ يناير، 1964، ص653 فصاعدًا.

(2) محمّد محمّد المدني، رسالة الإسلام، ج11، 1959، ص3-4، لا سيّما ص4.

الجهات كان مبرّرًا. وكانت أولى الخطوات المأخوذة عزل محبّ الدين الخطيب عن منصبه كرئيس تحرير «مجلّة الأزهر»، من دون إحداث أيّ جلبة في كانون الثاني/ يناير، من العام 1959. وفي الحقيقة، فقد خرجت السلطة الشاملة التي تُملي على هذه المجلّة الدوريّة مظهرها، والتي تمتّع بها الخطيب في السنوات الفائتة، من يده لمُدّة من الزمن. ولاسيّما في ما يتعلّق بقضيّة العلاقة بين المذاهب الإسلاميّة، وأُجبر، بخلاف إرادته على ما يبدو، على استيعاب أنّ لهجة «مجلّته» باتت، بشكلٍ ملحوظ، أكثر استرضاءً[1].

وقد كسب شلتوت أحمد حسن الزيّات، الذي ورث الخطيب عنه المنصب قبل ذلك بستّ سنوات ونيّف، كرفيقٍ جوّالٍ قديم وخليفة للخطيب[2]. وإلى جانب رئيس التحرير الجديد وقف الكاتب والناشر البارز، عبّاس محمود العقّاد، الذي أثبت نفسه من خلال كتاباته التاريخيّة التي عرض فيها نظرةً تاريخيّةً مؤيّدةً للشيعة، وناقدةً للأمويّين في آن. ونتيجةً لذلك، واجه انتقادات لاذعة، في مناسباتٍ عدّة، من قِبل المؤلّفين السلفيّين

---

(1) خير مثال على كيفيّة انفتاح **مجلّة الأزهر** على الموقف التقريبيّ بعد ترقّي شلتوت إلى أعلى منصب في الأزهر مقالُ **«حرّيّة الفكر كما قرّرها الإسلام»**، دعا فيه ياسين سويلم طه إلى التسامح بين المذاهب الإسلاميّة ونبذ التعصّب، انظر: **مجلّة الأزهر**، ج30، العدد 1، تمّوز/ يوليو، 1958، ص48 إلى 54؛ في بداية الستّينات، كتب طه لمجلّة **رسالة الإسلام** بانتظام.

(2) للمزيد عن الزيّات، انظر: هذا الكتاب، ص193، الهامش (2)؛ يدعم واقع أنّ خليفة الخطيب كان يكبره بعام الافتراض الذي يقول بأنّ الخطيب، الذي كان يبلغ 73 سنة من العمر، اعتزل الأزهر بسبب اختلافه مع اتّجاه الجامعة الجديد (ولم تتمّ ببساطة إحالته إلى التقاعد لكبر سنّه). وفي الستّينات، لا ريب في أنّ الزيّات أصبح من الداعمين لعبد الناصر في بثّه لسياسة الأخير الإسلاميّة-الاشتراكيّة، انظر:

Vatikiotis, «**Islam and the Foreign Policy of Egypt**», esp., p.142f.;

يدّعي محمود أبو ريّة أنّ تفنيده لأفكار الخطيب كان في نهاية المطاف سببًا من أسباب فصل الأخير عن منصبه كرئيس تحرير **مجلّة الأزهر**؛ انظر كتابه: **شيخ المضيرة أبو هريرة**، ص30، الهامش 2.

حديثي العهد، كفتحي عثمان وغيره، الذين أظهروا أنّهم أتباع للخطيب[1]. ويمكن اعتبار تعيين العقّاد أمارة أخرى على أنّ ما كان يحدث لم يكن مجرّد تغييرات حاصلة في طاقم العمل؛ بل كان إعادة توجيه جوهريّة على المستويات كلّها، ما أدّى إلى حرمان أتباع السلفيّة الجديدة من آخر وسيلة من وسائلهم المهمّة للتعبير عن أفكارهم داخل رابطة العلماء المصريّين عقب حظر جماعة الإخوان المسلمين.

وتزامنًا مع طيّ صفحة الماضي من حيث طاقم العمل، لجأ محمود شلتوت إلى الرأي العام من خلال سلسلة مقابلات صحفية مُمَنهجة بُغية طرح المواضيع التي أراد إلقاء الضوء عليها مباشرةً. وكانت البداية في محادثتين طويلتين مع صحفيّين من جريدة «المساء» وجريدة «الشعب» المصريّتين اللتين نُشِرتا في 17 من شهر كانون الثاني/ يناير، وشباط/ فبراير، عام 1959، تباعًا[2]. وفي الوقت نفسه، أولى شلتوت اهتمامًا كبيرًا بعدم حصر نطاق تأثير كلامه في مصر فحسب، إذ عرض على «اطّلاعات»،

(1) W. Ende. **Arabische Nation**. p105-107;

وللمزيد عن العقّاد (1889-1964)، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج3، ص266 و267؛ يوسف أسعد داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج3، ص849 إلى 864؛ عمر رضا كحالة، **المستدرك**، من ص323 إلى 325؛

R. Allen, **EI2,** S, p.57; J. Brugman, **An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt**, Leiden, 1984, p.121-138 (ibid., p.382-387 about al-Zayyat); Ch. Vial, *obituary and further information in Arabica,* **11**, 1964, p.213-216;

وانظر: **رسالة الإسلام**، ج5، 1953، ص318-319، ص323 إلى 325؛ لكن يبدو أنّ بعض الردود الشيعيّة ظهرت أيضًا، يذكر الأميني كتاب شخص يُدعى تقي كمبويه الهندي، ردّ ما أورده العقّاد في كتابه **عبقريّة الإمام**، النجف، 1375/ 1955) (للمزيد عن الكتاب، انظر: **معجم المطبوعات النجفيّة**، ص196 الرقم 733).

(2) للمزيد عن التاريخ، انظر: العرفان، ج46، العدد 7، آذار/ مارس، 1959، ص608؛ وانظر، كذلك:

Ende, «**Azhar**», p.312.

الصحيفة الطهرانيّة الواسعة الانتشار، فرصةً مشابهةً لإجراء مقابلة طويلة معه[1]. وفي معرض هذه التعليقات كلّها، تحدّث عن العلاقة بين السنّة والشيعة، وكذلك تناول موقف الأزهر من هذه القضيّة.

وقد بيّن ضرورة إدراج تدريس الفقه الشيعيّ في كلّية الشريعة دائمًا، باعتبارها ضمن أكثر المهام إلحاحًا في هذا الاتّجاه. ومن ثمّ أشار صراحةً إلى أنّه درّس المقارنة بين المذاهب بنفسه، وأنّه مال إلى الفقه الشيعيّ في بعض فتاواه، ولاسيّما في ما يخصّ مسائل الطلاق والأحوال الشخصيّة بشكل عام[2]. ولم يغفل عن التأكيد على أهمّيّة جماعة التقريب، التي يعود إليها فضل نشر تفسير «مجمع البيان» للطبرسي، وقد كان عبد المجيد سليم القوّة الدافعة لها. وقد أفاد بأنّ مشاركته في الجماعة مكّنته من الاحتكاك بعلماء شيعة عدّة، ولاسيّما محمّد حسين آل كاشف الغطاء الذي كان يراسله[3].

كان الصوت الذي أطلقه شلتوت من هذه البيانات مدوّيًا؛ إذ سرعان ما نُشِرت مقتطفات من المقابلات المختلفة، في طول وقتها وتفاصيلها، في الدوريّات الدينيّة في مصر، وإيران، ولبنان. وفي هذه المناسبة، نشرت «مجلّة الأزهر» عددًا خاصًّا آخر لا يحوي إلّا على محادثات مفتوحة مع شيخ الأزهر التي تضمّنت ما يمكن تسميته «بخطبة شلتوت الافتتاحيّة»[4].

---

(1) نُشرت هذه المقابلة في 21 من شهر إسفند عام 1337هـ.ش. (الموافق لـ 12 من شهر آذار/ مارس، عام 1959)؛ انظر: الطبعة الثانية في **مكتب اسلام**، هذا الكتاب، الصفحة هذه، الهامش (4)؛ انظر: مرتضى الرضوي، **في سبيل الوحدة الإسلاميّة**، ص26-27؛ مقتبس، كذلك، من حديث نُشر في 15 شباط/ فبراير، من العام 1959، في صحيفة البغدادي **اليقظة**.

(2) «**آراء وأحاديث**»، انظر هذا الكتاب، هذه الصفحة، الهامش (4).

(3) المصدر نفسه، ص24؛ تبيّن أنّ ادّعاء شلتوت بأنّ الطبعة العاشرة من كتاب **أصل الشيعة وأصولها** لمحمّد الحسين، المنشور في القاهرة، تضمّنت مراسلته «بعد ص56» لم يكن صحيحًا، إذ، على الأقلّ، عند النظر في طبعة مرتضى الرضوي، ص57، تبدأ مقدّمة المؤلّف للطبعة الثانية ولا يظهر اسم شلتوت في أيّ موضع من الكتاب على الإطلاق.

(4) «**آراء وأحاديث لصاحب الفضيلة... شلتوت**»، **مجلّة الأزهر**، **الجزء** غير المرقّم ما قبل الجزء 30، العدد 8، شباط/ فبراير، 1959، حيث اقتُبست مقابلات من **الشعب** (العددان 14 و21) =

وقد كرّر، في حواراته كلّها، ذكر مطالبته الحثيثة بتحرير الأزهر من التحجّر الدينيّ والانفتاح على النقاش التقريبيّ، بدلًا من ذلك، وقد لاقى إفصاحه بنيّته إدراج الفقه الشيعيّ والمقارنة بين المذاهب في المنهاج آذانًا صاغيةً بين الشيعة. إنّ التصنيف الدلاليّ الدقيق لأساليب شلتوت وآثارها موضوع نقاشنا الآتي.

اقتبس محمّد جواد مغنيّة، الذي تتبع مسار الأزهر على مرّ السنين الماضية، كما كان معلومًا، شروح شلتوت بتفاصيلها في تذييل لمجلّة «العرفان»، واصفًا إيّاها بأنّها «أفضل وسيلة لتحقيق التقارب والتجانس والتعاضد بين المسلمين». وموازاةً لذلك، أفصح عن رغبته في الأخذ بكلام شلتوت بلحاظ وعده بإدراج الفقه الجعفريّ في الجامعة[1]. وبشيءٍ من التّحفّظ، بعيدٍ كلّ البعد عن العدائيّة، أعرب نزار الزين، ابن أحمد عارف الزين، وخليفته في رئاسة تحرير مجلّة «العرفان»، عن أمله، قائلًا إنّ كتابات شلتوت قد تسير بأشباه الخطيب، والملّاح، و«بعض الوهّابيّة» نحو الطريق الصحيح[2].

= ومن **المساء** (العددان 22 و24)؛ انظر مقاطع أخرى مقتبسة في: **رسالة الإسلام**، ج11، 1959، ص107 إلى 109 (من المساء، مطابقة لمجلة **الأزهر** تقريبًا) ومن ص217 إلى 221 (من **اطّلاعات**)؛ انظر: **العرفان**، ج46، العدد 7، آذار/ مارس، 1959، وص610 (من **الشعب**)؛ مجد الدين محلّاتى، **«يك تحوّل فكرى بزرگ در علوم اسلامى»**، **مكتب اسلام**، ج1، العدد 5، نيسان/ أبريل، 1959، ص58 إلى 62 (من **اطلاعات**، عبر **رسالة الإسلام**؛ مع مجد الدين محلّاتى)؛ بناءً على هذه الطبعات، تمّ اقتباس تعليقات شلتوت في: عبد الرحيم نجات، **عول وتعصيب**، ص601 إلى 618 (ثمّ ترجمة فارسيّة مع النصّ المصدر في العربيّة في الهوامش)، وانظر: مرتضى الرضوي، **في سبيل الوحدة الإسلاميّة**، ص27 إلى 38؛ انظر: **مجلّة الأزهر**، ج35، العدد 6، كانون الأوّل/ يناير، 1964، ص653 و654.

(1) مغنيّة، **«الشيعة وشيخ الأزهر»**، **العرفان**، ج46، العدد 7، آذار/ مارس، 1959، ص608 إلى 610؛ **من هنا وهناك**، ص95 إلى 98؛ المصدر نفسه، ص130 و131؛ قد نُشر جواب لشلتوت، في السابع من شهر آذار/ مارس، يشكر فيه مغنيّة على مقالته الكريمة في **العرفان**، ج46، العدد 8، نيسان/ أبريل، 1959، ص708.

(2) **العرفان**، ج 46، العدد 7، آذار/ مارس، 1959، ص611-612.

وقد عبّر علماء شيعة آخرون عن مواقفهم برسائل بعثوها إلى شلتوت مباشرةً تحوي توقّعاتهم الإيجابيّة. ولكن قُبيل ذلك ببضع سنوات فحسب، لم يتبادر إلى ذهن محمّد بن محمّد مهدي الخالصي، الذي اشتُهر بالدفاع عن التقريب، التفوّه بكلمة طيّبة عن الأزهر وقيادتها إلّا لمامًا. وفي هذه المناسبة، بعث رسالة شكر إلى شلتوت، الذي التقى به قبل ذلك بسنين عدّة عبر عبد المجيد سليم، كما فعل أحمد عارف الزين، أيضًا، الذي تنازل، تاليًا، عن تحفّظاته التي عبّر عنها في السابق في ما يخصّ التقارب[1].

وعندما نشرت مجلّة «العرفان» سيرةً وجيزةً لحياة شلتوت في صفحاتها[2]، كان شيخ الأزهر قد ذهب صيته آنذاك إلى ما بعد حدود مصر بكثير، ولاسيّما بين الشيعة. وقد بدا أنّ مسألة التقريب بين المذاهب قد أصبحت قضيّة مركزيّة بالنسبة إلى الأزهر، وقد رسمت أملًا مبرّرًا، للمرّة الأولى، في العصر الحديث، بإمكانيّة تسوية النزاع القائم بين السنّة والشيعة على أعلى المستويات. وبضربةٍ واحدة، استرعى إعلان شلتوت عن رغبته في السعي إلى تدريس الفقه الشيعيّ في الأزهر ـويمكن وصف ذلك بالعمل الثوريّ حقًّاـ انتباهَ الرأي العامّ في الحركة التقريبيّة وجماعة التقريب إلى درجة لم تشهدها سنوات عملها الاثنتي عشرة السابقة.

لم تُخيَّب الآمال الكبيرة التي ظهرت في الأشهر الأولى من العام 1959، في البداية على الأقلّ. ففي مقابلة أخرى مع محمود سليمة مراسل صحيفة «الشعب»، عزّز شلتوت وجهة نظره التقريبيّة، حتّى إنّه خطا خطوةً

---

(1) تجد الرسالة في **مجلّة الأزهر**، ج30، العدد 9، آذار/ مارس، 1959، ص761 إلى 764 (الخالصي)؛ ج30، العدد 10، نيسان/ أبريل، 1959، ص904 إلى 906؛ انظر: **العرفان**، ج46، العدد 8، نيسان/ أبريل، 1959، ص706ـ707؛ وانظر، كذلك: **مجلّة الأزهر**، ج30، العدد 8، شباط/ فبراير، 1959، ص689.

(2) **العرفان**، ج46، العدد 9، أيّار/ مايو، 1959، ص811ـ812؛ أُخذت السيرة من عدد ممتاز من **مجلّة الأزهر**؛ انظر: هذا الكتاب، ص434، الهامش (4).

كبيرةً هذه المرّة؛ إذ أفتى بجواز الانتقال إلى أيّ مذهب من المذاهب الإسلاميّة الأخرى، فيتشيّع السنّيّ والعكس، وحلّل هذا الأمر صراحةً.

أُجريَت المقابلة، كما يبدو، في الخامس من شهر تمّوز/ يوليو، عام 1959، ونُشرت بعد هذا التاريخ بيومين في صحيفة «الحياة» البيروتيّة وغيرها[1]، تزامنًا مع بدء سنة 1379 الهجريّة. أمّا المقطَعان الحاسمَان اللذان وردا فهما كما الآتي:

1ـ «إنّ الإسلام لا يوجب على أحد من أتباعه اتّباع مذهب معين، بل نقول: إنّ لكلّ مسلم الحق في أن يقلّد بادئ ذي بدء أيّ مذهب من المذاهب المنقولة نقلًا صحيحًا، والمدوّنة أحكامها في كتبها الخاصّة، ولمن قلّد مذهبًا من هذه المذاهب أن ينتقل إلى غيره ـ أي مذهب كان ـ ولا حرج عليه في شيء من ذلك.

2ـ إنّ مذهب الجعفرية المعروف بمذهب الشّيعة الإمامية الاثني عشريّة مذهب يجوز التّعبد به شرعًا كسائر مذاهب أهل السّنّة»[2].

لم يتّخذ أيّ فقيه سنّيّ، فضلًا عن شيخ الأزهر، قبل محمود شلتوت خطوةً كهذه بالاعتراف بالتشيّع واعتباره كسائر المذاهب. وبفضل هذه الخطوة، نُسف الخلاف كلّه الذي كان دائـرًا على مرّ قرون عـدّة حول مسألة مَن مِن الفِرَق يمثّل الإسلام «الحقّ»، وبالتالي له أحقّيّة الولاية على المسلمين، وتلخّص في قرار يرجع إلى كلّ فرد في اتّباع أيّ من الطائفتين التي يُريد، والتي لا تُشكّل أيّ علاقة تنافسيّة بأيّ شكل من الأشكال.

---

(1) وللمزيد عن تاريخ حدوث الحوار، انظر:

Ende, «**Azhar**», p.313f.

(2) Ibid, p.313.

وانظر: كذلك هذا الكتاب، ص440، الهامش (2).

على الفور أدرك العلماء الشيعة، أو على الأقلّ الذين شجّعوا على تسوية الخلاف بين السنّة والشيعة، الفرصة التي وفّرها كلام شلتوت. ومن الجليّ أنّ نشر شلتوت للمقطعين الآنفي الذكر من المقابلة مرّة أخرى على شكل رأي فقهيّ أفتته جماعة التقريب، كان على إثر مبادرة أطلقتها الجماعة. ولهذا الغرض، أضاف مقطعين آخرين غيّر فيهما صياغة ما قد أعلنه مسبقًا، فحسب.

ومن المحتمل أن يكون لآية الله البروجردي الزخم وراء المجازفة التي أقدمت عليها جماعة التقريب. وعلى الرغم من عدم ظهوره العلنيّ في مجرى الحديث، فإنّ علاقاته ببعض الأزهريّين الذين عاصروا عبد المجيد سليم، مضافًا إلى دوره كصاحب القرار غير الرسميّ في جماعة التقريب، يجعل هذا الافتراض، المثبت عند كتّاب سيرته، مسوّغًا[1]. ويذكر آية الله منتظري كذلك في مذكّراته أنّ فتوى شلتوت كانت ثمرة نشاطات البروجردي[2].

وبما أنّ للنصر صنّاعًا كُثُر، كما هو معروف عامّةً، فليس غريبًا (حتّى ولو بعد 23 سنة) أن يُعلن محمّد جواد شرّي، الشيخ اللبنانيّ الذي كان مديرًا للمركز الإسلاميّ للجالية الشيعيّة في ديترويت، عن ادّعائه بأنّه هو، في الحقيقة، مَن سافر إلى القاهرة عام 1959، وأقنع عبد الناصر وشلتوت

---

(1) عليّ دواني، زندگانى...، ص121؛ محمّد حسين علوي الطباطبائي، خاطرات، ص121؛ ندائى از سرزمين بيت المقدّس، ص42 و43؛ عليّ شريعتي، تشيّع علوى، ص250؛ دائرة المعارف تشيّع، ج3، ص198؛ انظر: تقديم حسين فشاهي لكتاب پيام إيران لخليل كمره اى، ص9؛ صالح الشهرستاني، في: العرفان، ج56، العدد 7، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1968، ص729 إلى 760، لا سيّما ص742؛ انظر كذلك:

Muhaddith, Conspiracies, p.13f.; Bagley, «Religion and State (2)», p.38; Ende, «Azhar», p.314; Fischer, Iran, p.178; S.A.A. Rizvi, Iran. Royalty, Religion and Revolution, Canberra 1980, p.236.

(2) حسين عليّ منتظري، متن كامل خاطرات، ص80.

-بهذا الترتيب- بضرورة إصدار فتوًى كهذه[1]. ومع غضّ الطرف عمّا إن كان سعي شرّي محاولة لنسب فضل ذلك الإنجاز أم لا، يقول الواقع إنّه لا بدّ من الأخذ بالاعتبار أنّه سرعان ما بعث ببرقيّة تهنئة إلى شلتوت، ومن ثمّ أصبح من أوّل الذين تحدّثوا صراحةً عن الفتوى، إن لم يكن الأوّل [2].

ولم يكن من الممكن إثبات الوقت الذي اتُّخِذت فيه هذه الخطوة،

---

(1) Chirri. **Inquiries about Islam**. p177-181; idem. **The Brother of the Prophet Mohammad**. 7f.. p378-382;

وما يثير الاهتمام هو عدم ذكر اسم عبد الناصر في الترجمة الفارسيّة التي تختلف في تفاصيلها، انظر: محمّد جواد شرّي، **شيعه وتهمتهاى ناروا**، ص117 إلى 120، وهو ترجمة من العربية، انظر: **مشكاة**، ج32، 1370 ش، ص195-196؛ للمزيد عن شرّي (توفّي عام 1994)، انظر: سيرته المقتضبة في كتاب **شيعه**، ص5 إلى 7، وكذلك النعي الموجز في **أهل البيت**، لندن، العدد 27 ، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1994 كانون الثاني/ يناير، 1995)، ص16؛ للمزيد عن كتابه **الخلافة في الدستور الإسلاميّ**، الذي، كما قيل، نُشر تلبيةً لرغبة عبد الحسين شرف الدين، انظر: **العرفان**، ج33، العدد 1، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1946، ص111؛ وانظر، كذلك:

B.C. Aswad, «**The Lebanese Muslim Community in Dearborn, Michigan**», in A. Hourani, N. Shehadi (eds.), *The Lebanese in the World...*, London, 1992, p.167-187, where (175f.) Shirri's taqrib contention is uncritically adopted; also L.S. Walbridge, «**Confirmation of Shi'ism in America**».

(2) وانظر شرح الخطب التي ألقيت في مساجد ديربورن، وبناءً عليها، تلقّى شرّي دعمًا ماليًّا من عبد الناصر.

MW, **83**, 1993, p.248-262; cf. also A. Sachedina, «**A Minority within a Minority, The Case of the Shi'a in North America**», in, Y.Y. Haddad, J.I. Smith (eds.), **Muslim Communities in North America**, New York, 1994, p.3-14; S.v. Sicard, «*Muslimun, 4. The so-called 'Black Muslims' or Bilāliyyūn*», *EI2*, VII, p.702-704.

وقد ذُكر أنّ القائد الأسبق للمسلمين السود، أليجا محمّد، زار أيضًا مصر في العام 1959 والتقى بعبد الناصر وشلتوت.

نُشر في: **مجلّة الأزهر**، ج31، العدد 1، تمّوز/ يوليو، 1959، ص124 «المذهب الجعفريّ»؛ ج31، العدد 2، آب/ أغسطس، 1959، ص244.

ولاسيّما عندما جُمِعت الفتوى حرفيًّا «بالقصّ واللصق»[1] من هذين المقطعين اللذين لم يكونا متتابعين في المقابلة الصحفيّة. وأمّا ردود العلماء اللبنانيّين من السنّة والشيعة، المنشورة في «مجلّة الأزهر» مع نصّ الحوار المأخوذ من «الحياة»[2]، فقد سلّطت الضوء على موضوع تدريس الفقه الشيعيّ المتوقّع في الأزهر. ونظرًا إلى الإعلانات الرسميّة التي أطلقها شلتوت في غضون الأشهر السابقة، كادت إشارة المعلّقين إلى «قرار» شيخ الأزهر تكون على وتيرة واحدة. فمن جهة، عبّرت «مجلّة الأزهر» عن الأمر بكثير من الحياديّة، بالحديث عن ما يُسمّى «بالتصريحات» في البدء. ولم يخالف هذه اللهجة سوى محمّد جواد شرّي وعادل عسيران، اللذان استخدما لفظ «فتوى».

وقد احتوت رسالة شلتوت إلى «جماعة التقريب» على مقاطع من المقابلة، التي وصفها صراحةً بالفتوى، كما تضمّنت إهداءً وجيزًا لجمعيّة التقريب، ولكنّها بقيت غير مؤرّخةً. وكلّما أُعيد طبع الرسالة بنسخة طبق الأصل في السنوات اللاحقة، بقيت هي هي في ما عدا استثنائين اثنين، تحديدًا في مختارات من مقالات «**رسالة الإسلام**» التي حرّرها عبد الكريم بي آزار الشيرازي[3]. ولكنّها لا تعود بكثير من النفع بما أنّ التاريخ المذكور فيها كان خاطئًا: ففي السابع عشر من ربيع الأوّل 1378 الموافق للأول من تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1958، لم يكن شلتوت قد تسلّم مشيخة الأزهر

---

(1) «mit Schere und Leim», Ende. «**Azhar**». p314.

(2) «**بين السنّة والشيعة**»، **مجلّة الأزهر**، ج31، العدد 2، آب/ أغسطس، 1959، ص239 إلى 244، وص256؛ ردت المقاطع التي اشتُقّت الفتوى منها في ص240 فصاعدًا، (سؤال) وص241 (جواب)؛ إنّ اللبنانيّين الذين ذُكروا غير شرّي هم محمّد علايا، ومحمّد الصادق، وشفيق يمور، ومصطفى الرافعي، وحسين الخطيب، وعبد الله نعمة، وعبد الله العلايلي، وعادل عسيران؛ مضافًا إلى ذلك أصدر محمّد المدني بيانًا مطوّلًا، ص242ـ243؛ انظر: محمّد عليّ الزعبي، **لا سنّة ولا شيعة**، ص202ـ203.

(3) عبد الكريم بي آزار الشيرازي، **الوحدة الإسلاميّة**، ص20؛ انظر:
Ende, «**Azhar**», p.313, note 14.

بعد[1]. وبالطبع من الوارد أن يكون هذا خطأً مطبعيًّا بكلّ بساطة، ويكون التاريخ الصحيح في العام 1379 بدلًا من 1378، الموافق للعشرين من أيلول/ سبتمبر، عام 1959.

وفي نهاية المطاف، قامت «رسالة الإسلام» بتحوّل سريع، وأعادت في العدد الثالث من العام 1959 ـالذي نُشر، بحسب العنوان، في شهر تموّز، يوليوـ طبع المقاطع الأساس من المقابلة. وقد جُعل المقال في الترتيب الذي كانت عليه الفتوى، بيد أنّ المحرّرين تجنّبوا إطلاق اسم الفتوى على هذا المقال وفي العدد التالي في تشرين الأوّل/ أكتوبر، واكتفوا بالعبارات غير الرسميّة والخالية من أيّ معنًى، «كالمقابلة التاريخيّة»، و«القرار التاريخيّ الهامّ»، و«الوثيقة التاريخيّة»[2].

وعلى ما يبدو، لم ينوِ شلتوت، بأيّ حال من الأحوال، إصدار فتوًى تعترف بالتشيّع كمذهب موازٍ لمدارس الفقه السنّيّة. وما كان ذلك ليحدث إلّا لاحقًا، لعلّه في خريف العام 1959، وتحت تأثير الردود الكاسحة على تعليقاته، حينما انقاد إلى إلحاح «جماعة التقريب»، وباسم مشيخة الأزهر، شرّع هذه المقاطع التي أحدثت أكبر حسّ عام بجعلها فتوًى رسميّةً. ولعلّ هذا الاعتبار، كما الأحداث التي أعقبت عام 1960، أثّرت في قرار شلتوت

---

(1) ورد التاريخ الخطأ 1958، ولعلّه كان مبنيًّا على هذا الكتاب، في:

Zebiri, «**Shaykh Maḥmud Shaltut, Between Tradition and Modernity**», p.213; as well as in Akhavi, «**The Impact of the Iranian Revolution**», p.139;

وثمّة مثال آخر على هذا الخطإ الذي سبّبته الخلفيّة الغربية لأصل الفتوى، في:

Enayat, **Modern Islamic Political Thought**, p.48f.

وهو الذي قيّم تعليقات شلتوت في شباط/ فبراير، على أنّها رأي رسميّ صادر عن مجلّة الأزهر.

(2) **رسالة الإسلام**، ج11، عدد 1959، ص227ـ228 و445؛ لم تُذكر «**الفتوى التاريخيّة**» إلّا في فهرس الجزء الثالث، ص336.

بعدم جعل هذه الفتوى ضمن مجموعة فتاواه الفقهيّة التي جُمعت في كتاب، لاحقًا، وبالتالي الإنقاص من أهمّيتها فعلا[1].

لكنّ خلفيّة الفتوى، وواقع أنّها كانت بمنزلة رأي فقهيّ «غير مباشر» إلى حدٍّ ما، لم يقلّلا من قدر ردود الفعل الإيجابيّة التي أحدثتها بين الشيعة خارج دائرة جماعة التقريب في الأشهر التي تلت. وقد أُعيد طبع المقالات التي تضمّنت نصّ المقابلة مع «المساء» أو مضمونها في مجلّات شيعيّة في لبنان وإيران، واتّسمت بالمديح بشلتوت بأسلوبٍ ترنيميّ تقريبًا، حيث شُدّد إلى أقصى حدّ على الفرادة التاريخيّة لهذه الحادثة[2].

يكشف رأي محمّد عليّ الزعبي بنسب فضل وضع حدّ للصراع الذي دار على مرّ 1300 عام عبر هجمة مباغتة بلسان الأزهر لقيادة جمال عبد الناصر[3]، الغطاءَ عن مكوّنين أساسين. فمن جهة، يُلقي الضوء على من

(1) انظر: على سبيل المثال الإصدار الثاني عشر، بعنوان: **فتاوى الإمام الأكبر محمود شلتوت**، الذي ظهر عام 1983. وفي كتابه الرئيس **الإسلام عقيدة وشريعة**، المنشور عام 1959، لم يدخل شلتوت، كذلك، في الحديث بشكل خاصّ عن العلاقات مع التشيّع بطريقة ملموسة، بل ألزم نفسه بحصرها في فصل عامّ حول موضوع اختلاف المذاهب (لا سيّما ص519 فصاعدًا)؛ للمزيد عن هذا الكتاب، انظر: **مجلّة الأزهر**، ج31، العدد 6، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1959، ص628 إلى 634؛ ج35، العدد 6، كانون الثاني/ يناير، 1964، ص709 إلى 711، وكذلك:

Y. Linant de Bellefonds, «**A propos d'un livre récent du recteur d'al-Azhar**», *Orient* (Paris), **19**, 1961, p.27-42.

(2) انظر: **مكتب إسلام**، ج2، العدد 3، شباط/ فبراير، 1960، ص2 إلى 6، لا سيّما ص2ـ3؛ في الواقع نشرت **العرفان** الفتوى مرّتين: أوّلًا (في ج47، العدد 3، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1959، ص298 إلى 301، لاقتباس حرفيّ لنصّ المقال من **مجلّة الأزهر** التي ذُكرت فيها المقابلة والرّد، انظر: هذا الكتاب، ص48، وكذلك ج47، العدد 7، آذار/ مارس، 1960، ص692 كطبعة معادة للفتوى من **رسالة الإسلام**.

(3) محمّد عليّ الزعبي، «**الأزهر والنجف...**»، **العرفان**، ج47، العدد 4، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1959، ص367 إلى 373، وص372ـ373؛ وقد عبّر العالم اللبنانيّ موسى عز الدين عن الحماسة نفسها، انظر: **مجلّة الأزهر**، ج31، العدد 9، آذار/ مارس، 1960، ص108.

له، في نهاية المطاف، فضل ما آلت إليه حركة التقريب. ومن جهة أخرى، أفصح عن ما ثبت لاحقًا أنّه سوء تقدير مصيريّ، وهو حقيقة أنّ إصدار الفتوى أدّى إلى حلّ المشكلات كلّها. وقد بيّن آية الله البروجردي، ممثّل الشيعة الأعلى، مدى تعويلهم على مسار الأحداث التالية، وقد بعث وفدًا إلى القاهرة ترأّسه خليل كمره اى ليعبّر عن شكره لشلتوت[1].

وما يثير الدهشة من ذلك كلّه هو التحفّظ، الذي قارب حدّ عدم الاكتراث، الذي استعانت به «رسالة الإسلام» لمعالجة هذا الموضوع، ففي مقال كُتِب قبل ذلك بأربع سنوات، طالب عبد المتعال الصعيدي صراحةً بإمكانيّة الانتقال إلى مذهبٍ آخر[2]. وقد أخذ محمّد تقي القمي، حقًّا، أمر توزيع نصّ الفتوى شخصيًّا على العلماء الشيعة في إيران على عاتقه[3]، ولكنّ شيئًا من مضامينها الواسعة التأثير لم يظهر في أعمدة المجلّة التابعة لمنظّمته.

كان محمّد الغزالي الوحيد الذي أبدى استعداده للدفاع عن الفتوى؛ إذ أنكر، في نصّ قصير بمناسبة التقدّم السريع للتوافق التقريبيّ، تعليقات غولدزيهر (Goldziher) على نادر شاه[4]. ولكنّ «رسالة الإسلام» كرّست، خلافًا لذلك، صفحةً واحدةً فحسب لردود الفعل على الفتوى، حتّى، ها هنا، بقيت الإشارة إلى الرسائل الكثيرة التي بُعثت من أنحاء العالم كلّها إلى طاقم عمل المجلّة، من الإبهام بمكان. وبما أنّ المساحة لم تكن تكفي في

(1) ندائي از سرزمين بيت المقدّس، ص142_143.

(2) عبد المتعال الصعيدي، «سعي قديم في توحيد المذاهب»، **رسالة الإسلام**، ج7، 1955، ص35 إلى 39.

(3) يظهر في الصورة المنشورة في: عبد الكريم بي آزار الشيرازي، **الوحدة الإسلاميّة**، ص21، تسليم نصّ الفتوى إلى العلماء الشيعة في خراسان.

(4) محمّد الغزالي، «على أوائل الطريق»، **رسالة الإسلام**، ج11، 1959، ص412 إلى 416؛ انظر، للكاتب نفسه: **دفاع عن العقيدة**، ص327_328.

أيٍّ من أعداد المجلّة لاستيعاب هذه التعليقات بشكل ملائم، أُعلن لاحقًا عن أنّها ستُجمع في مجلّد منفصل وتُنشر، ولم يتحقّق ذلك أبدًا على حدّ علمي[1].

وعند البحث عن تفسير لتكتّم «جماعة التقريب» الغريب في أوج انتصارها، تبرز في المشهد ظاهرتان متّصلتان، وهما اللتان اختطّتا معالم حوار التقريب من العام 1958 حتّى العام 1960. وللوهلة الأولى، بدا وكأنّهما سبب نجاح حركة التقريب، ولكن عند النظر، من بُعد، إلى خلفيّة التبعات المترتّبة عنها، لا بدّ من أن يُرى أنّها إشارة لبداية انهيار الجماعة.

يمكن وسم العامل الأوّل بالعامل الخارجيّ، إذ إنّه لم يقع تحت تأثير «جماعة التقريب» مباشرةً؛ أمّا الآخر فداخليّ، إلى درجة أنّه كان مرتبطًا مباشرةً برؤية حركة التقريب. ويشير العامل الأوّل إلى الوضع السياسيّ الدوليّ عقب العام 1958 في مصر، وإيران، والعراق، ولكن بما أنّه شكّل انهيار جماعة التقريب الشامل ما بين عامي 1960 و1961، لن نبسط له الآن. وبدلًا من ذلك، ستُعطى الأولويّة للعامل الثاني، وهو التركيز على مسألة المكانة المحدّدة التي كان على تدريس الفقه الشيعيّ أن يشغلها في الأزهر، وبعبارة محدّدة: البحث في إمكانيّة إفراغ مكان للفقه الجعفريّ و/ أو الفقه الزيديّ في كلّيّة الشريعة أو لا.

وبالتأكيد لم يكن ذلك بالجديد؛ فكان أن سبق وأتى محسن الأمين في العام 1923إلى القاهرة للمرّة الثانية، شاكيًا عدم وجود كلّيّة للشيعة ورواق خاصّ لهم في الأزهر[2]. كما ظهر في مستهلّ مقالٍ عن الأزهر نُشر في «العرفان» في خريف العام 1928، نقد مقتضب، حيث قيل إنّ من الغريب

---

(1) رسالة الإسلام، ج11، 1959، ص445.

(2) محسن الأمين، رحلات، ص61ـ62؛ لفظ رواق (جمع أروقة) عنت الأماكن التي يجلس فيها طلّاب الأزهر للدرس، والتي كانت مقسّمة وفقًا لمكان المنشإ والمذهب.

جدًّا أن لا تحوي الجامعة على طالب شيعيٍّ واحد، وأن يغيب تدريس الفقه الشيعيّ والعقيدة عنها، مع العلم بأنّها أُسِّست على أيدي الشيعة[1].

وفي غضون المحادثات التي دارت بين الزنجاني ومحمّد مصطفى المراغي، يبدو أنّ هذه المسألة كانت على جدول الأعمال؛ إذ يروي محمّد هادي الدفتر دار، كاتب سيرة الزنجاني، -ولو بشكلٍ ضئيل- عن حديث دار بين العالمين حول هذا الموضوع[2]. غير أنّ هذه الجهود لم تُثمر شيئًا إلّا المطالبة بتدريس المذهب العلويّ في الأزهر، ما عُبِّر عنه علنًا في «مجلّة الأزهر»[3].

وبُعيْد ذلك، وضعت جماعة التقريب هذا المطلب في قلب عملها، استنادًا إلى المادّة الثالثة من القانون الأساس للجماعة، الذي يقول، مضافًا إلى أمور أخرى، بالعمل على ضمان تمثيل المذاهب الإسلاميّة كلّها في الجامعات الإسلاميّة أينما تواجدت[4]. وبالطبع كان الفقه المقارن الذي يُدرّس في الأزهر موضع ثناء، بيد أنّ القمي أكّد أنّه لا يُشكّل بديلًا للهدف الحقّ: وهو أن يكون الفقه الشيعيّ موضع بحث مستقلّ[5]. وذهب محمّد صالح الحائري المازندراني، ولاسيّما تحت وقع قرار جامعة طهران بإنشاء كرسيّين لفقه الشافعيّة والحنفيّة[6]، حتّى أبعد من ذلك، وطالب

---

(1) **«الجامع الأزهر»، العرفان**، ج16، العدد 3، تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1928، ص241 إلى 247.

(2) محمّد هادي الدفتر، **صفحة**، ص187.

(3) بدر الدين علاء الدين، **«المذاهب الإسلاميّة»، مجلّة الأزهر**، ج9، (1938-1939)، ص180-181؛ عدّ علاء الدين الزيديّةَ، والإماميّةَ، والإسماعيليّةَ «إن كان لهو (أي مذهب الإسماعيلية) بقيّة»، بأنّ المذهب الأخير «هو أحقّ من سواه». وأشار هذا الكلام إلى علاقات المراغي بقائدهم، آغا خان؛ انظر: هذا الكتاب، ص166، الهامش (1).

(4) انظر: هذا الكتاب، ص291.

(5) **رسالة الإسلام**، ج1، 1949، ص90-91؛ القمي، في: **رسالة الإسلام**، ج2، 1950، ص168-169.

(6) **رسالة الإسلام**، ج3، 1951، ص106؛ انظر: =

صراحةً بالمعاملة بالمثل بالنسبة إلى التشيّع في البلاد السنّيّة، وفي الأزهر خصوصًا[1].

لكنّ القمي فضّل أن يبقى أقلّ وضوحًا. وشدّد، بالفعل، على أنّ مسألة الفقه الشيعيّ لا بدّ من أن تكون في مقدّمة قائمة أولويّات الأزهر، بيد أنّ كلمة «يعلموا» الحاسمة في النصّ المنشور تُرِكَت من دون تحريك، الأمر الذي ترك القارئ ليختار أحد المعنيين: ما بين القول إنّ «على أهل الأزهر أن يَعْلَموا فقه الشيعة» أو «على أهل الأزهر أن يُعَلِّموا فقه الشيعة». بيد أنّ دعوته هذه وهي الأولى من نوعها لم تُلاقِ آذانًا صاغيةً في الأزهر في ربيع العام 1953. وعقب ذلك بأربع سنوات، حيث أصبحت الظروف مؤاتيةً أكثر شيئًا فشيئًا، قرّر القمي أن يُعيد ذكر الفقرة نفسها، في المجلّة، بالصيغة عينها تقريبًا، مع تعمّد الإبهام، على فرض أنّ المبتغى كان كذلك[2].

في غضون ذلك، عبّر علماء سنّة بارزون، كمحمّد أبو زهرة ومحمّد الغزالي، عن آرائهم الداعمة لمطلب تدريس الفقه الشيعيّ في الأزهر بطريقة أو بأخرى[3]، وفي أواخر العام 1957، وللمرّة الأولى، بدا وكأنّ كلّ شيء في محلّه. وبمناسبة طباعة كتاب «المختصر النافع» للمحقّق الحلّي، أبدى وزير الأوقاف أحمد حسن الباقوري تعليقًا عرضيًّا في أحد المقابلات معه، إذ قال إنّ إضافة التشيّع إلى جانب المدارس الفقهيّة الأربع التي تُدرّس في

= Rondot, «**Les Chiites et l'unité de l'Islam**», p.69.

(1) المازندراني، في: **رسالة الإسلام**، ج3، 1951، ص403 إلى 433، و426ـ428.

(2) القمي، في: **رسالة الإسلام**، ج5، 1953، ص146 إلى 151، والصفحتان 150ـ151 (أُعيد طبعها في عبد الكريم بي آزار الشيرازي، **الوحدة الإسلاميّة**، ص63 إلى 69)؛ ج9، 1957، ص20 إلى 24 (بالعنوان المعتبر: **الزمان في جانبنا**).

(3) محمّد أبو زهرة، **محاضرات عن الميراث عند الجعفريّة**، ص1 إلى 3؛ محمّد الغزالي، **ظلام من الغرب**، ص249ـ250؛ انظر: الرفض الحاسم، من جهة أخرى، في: **مجلّة الأزهر**، ج25، العدد 9، أيّار/ مايو، 1954، ص1082ـ1083.

الأزهر كانت من أهداف نشر الكتاب[1]. وبعد ذلك بوقتٍ قصير، ذكرت «العرفان» في إعلانٍ مبهم مؤلّف من أربعة أسطر أنّ شيخ الأزهر عبد الرحمن تاج آنذاك قرّر إدراج تدريس الفقه الشيعيّ على نحو موازٍ للمذاهب السنّيّة الأربعة في الأزهر و إعلان التشيّع مذهبًا رسميًّا[2].

وعقب ترحيب محمّد جواد مغنيّة بهذه المعلومات باعتبارها «تغيّرًا هامًّا وجذريًّا»[3]، تركت مهمّة توهين التوقّعات المبالغ فيها لأحمد عارف الزين، وهو لا يُحسد على ذلك. وكان قد أخبره معوّض عوض إبراهيم، مبعوث الأزهر في بيروت، في مأتم أُقيم لتكريم عبد الحسين شرف الدين، الذي توفّي قبل ذلك بقليل، بأنّ الأمر برمّته كان مجرّد إعلان سابق لأوانه. وعلى الرغم من الجهود الموفّقة التي بُذِلَت في هذا الاتّجاه، لم تُتّخذ أيّ خطوة ملموسة بعد[4].

ونظرًا إلى هذا التمهيد الذي استمرّ لسنواتٍ عدّة، لم يكن إلّا منطقيًّا أن تُشعل مقابلات شلتوت في بداية العام 1959، ولاسيّما تعليقاته في تمّوز/ يوليو، التي آلت إلى الفتوى الآنفة الذكر، الجدالَ مجدّدًا. وقد شكّل بيان شلتوت الذي يفتقد الدقّة، والذي رُبّما تعمّد تركه بهذا الإبهام، نقطةَ الانطلاق: أراد أن يمدّ يد العون لإدخال «مادّة تدريس المذاهب الإسلاميّة

---

(1) **رسالة الإسلام**، ج9، 1957، ص218؛ أتى أيضًا عبد الحسين شرف الدين وآغا بزرگ الطهراني بذكر نسخة الكتاب بلحاظ هذه المسألة، انظر: العرفان، ج45، العدد 4، كانون الأوّل/ يناير، 1958، ص391_392، **والذريعة**، ج13، ص50، وج20، ص213؛ انظر: القمي، في: **رسالة الإسلام**، ج11، 1959، ص358.

(2) **العرفان**، ج45، العدد 3، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1957، ص302.

(3) مغنيّة، في: **العرفان**، ج45، العدد 4، كانون الثاني/ يناير، 1958، ص309 إلى 312، ولا سيّما ص311_312؛ أشار، ها هنا، إلى مجلّة آخر ساعة القاهريّة، العدد 13، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1957.

(4) الزين، في: **العرفان**، ج45، العدد 6، آذار/ مارس، 1958، ص571 إلى 576.

المعروفة والواضحة المعالم»، والتي، من دون شكّ، ينتمي إليها مذهبا الإماميّة والزيديّة، في كلّيّة الشريعة[1].

وكان ذلك كافيًا للمعلّقين الشيعة، وأوّلهم وأهمّهم مغنيّة، لأن يروا في ذلك وعدًا بإنشاء كرسيٍّ خاصٍّ للفقه الشيعيّ. ولمّا لم يبذل شلتوت أيّ جهد على الإطلاق لنفي هذه الأنباء، بدت تعليقاته الجديدة حول الموضوع في بداية شهر تمّوز/ يوليو، وكأنّها تأكيد على الافتراضات السابقة، على الرغم من أنّه، هذه المرّة، تحدّث صراحةً عن إصلاح مناهج قسم الفقه المقارن في كلّيّة الشريعة. ولم ينطق ببنت شفة عن كرسيٍّ شيعيّ في هذا البيان[2]. ولكن وفقًا لمقابلة أُجرِيَت في السابع من تمّوز/ يوليو، نشرت الصحف المصريّة واللبنانيّة خبرًا يقول إنّ قرار إنشاء كرسيّ للفقه الشيعيّ في الأزهر قد اتُّخذ. وبناءً على هذا الإعلان، سرعان ما لفتت هذه الإشاعة انتباه المراقبين الأوروبيّين، وبالتّالي، شقّت لنفسها طريقًا إلى الأدبيّات الثانويّة إذ لا تزال مثبتةً إلى اليوم[3].

---

(1) **مجلّة الأزهر**، قبل ج30، العدد 8، شباط/ فبراير، 1959، ص24، من مقابلة شهر كانون الثاني/ يناير، مع **المساء**.

(2) **مجلّة الأزهر**، ج31، العدد 2، آب/ أغسطس، 1959، ص239 فصاعدًا؛ قد تحدّث في شباط/ فبراير، عن الفقه المقارن في **الشعب**، ولكن يبدو أنّ البلبلة العامّة التي سبّبتها المقابلات غطّت على هذا الأمر؛ انظر: **مجلّة الأزهر**، قبل ج30، العدد 8، شباط/ فبراير، 1959، ص18.

(3) *OM*, **39**, 1959, 551 (with reference to L'Orient, Beirut); *Cahiers de l'Orient Contemporain*, **16**, 1959, 239-40. (with reference to al-Ahrām and al-Jumhūriyya, Cairo, as well as **L'Orient**); Rondot, «**Les chiites et l'unité de l'Islam**», p.66f. (**AFP** and **L'Orient**); idem, **Der Islam und die Mohammedaner von heute**, Stuttgart, 1963, p.219f.; J. Gutkowski, «**Nowe prady w islamie, stworzenie na universitecie Al-Azhar katedry szyickiej**», *Przeglad Orientalistyczny, Warsaw, 34, 1960, 2, p.231–233; cf. Falaturi*, «*Die Zwölfer-Schia*», p.62, note 1; Lazarus-Yafeh, «Contemporary **Religious Thought**», p.231f.; J. Schacht, «**Ikhtilāf**», *EI2*, III, p.1062; Sivan, Sunni Radicalism, p.3; Zebiri, **Shaltut**, p.25; Akhavi, «**The Impact of the Iranian Revolution**», p.159;

وانظر: مقال «**الأزهر**»، في: **دائرة المعارف بزرگ اسلامی**، ج8، ص69.

ولكن عندما شقّ التنظير، الذي شارك محمّد تقي القمي فيه أخيرًا[1]، طريقه إلى «مجلّة الأزهر»[2]، رأى عميد كلّيّة الشريعة محمّد محمّد المدني، المعروف مسبقًا برئيس تحرير «رسالة الإسلام»، أنّه مجبرٌ على تصحيح الأمور. وقد نفّذ الأمر بطريقةٍ لا تترك مجالًا للتأويل، ويمكن فهمه وكأنّه تنكّر للشيعة. وفي مقالٍ مطوّل في عدد كانون الأوّل/ ديسمبر، عام 1959 من «مجلّة الأزهر»، أعلم الجميع بأنّ الهدف من مبادرة شلتوت لم يكن تدريس الفقه الإماميّ والفقه الزيديّ، وبالتالي زيادة عدد المذاهب الممثّلة في الأزهر إلى ستّة؛ بل كانت الغاية التي خُطِّطَ لها منذ البداية تدريس المذاهب الشيعيّة في الأزهر فحسب، ضمن إطار الفقه المقارن، علمًا أنّ ذلك كان حال الجامعة منذ العام 1936[3].

أمّا جوهر ما قيل فعنى أنّ النقاش كلّه، الذي دار على مدى الأشهر الماضية، كما آمال الشيعة بأن تصبح طائفتهم أمرًا واقعًا ومشرّعًا على قدم المساواة مع الطائفة السّنّيّة، كان حتمًا سابقًا لأوانه. وخلافًا لصورة السعي إلى تحقيق تقارب شامل كان الأزهر قد رسمه، لم يكن الأزهر ينوي (وفي الحقيقة ما كان ينوي على الإطلاق) تغيير الواقع القائم بأيّ وسيلة من الوسائل. ومن أجل الحؤول دون وقوع أيّ سوء فهم من النوع الذي قد ظهر بعد مقابلات شلتوت، والذي حرّك جدالًا، حرص المدني على أن يُنشر

(1) القمي، في: **رسالة الإسلام**، ج11، 1959، ص358.

(2) **مجلّة الأزهر**، ج31، العدد 2، آب/ أغسطس، 1959، ص241.

(3) المدني، «رجّة البحث الجديد في كلّيّة الشريعة»، **مجلّة الأزهر**، ج31، العدد 6، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1959، ص526 إلى 536، لا سيّما ص529–530 و532؛ في الواقع قد أشار محمّد أبو زهرة قبلها بعدّة سنوات أنّ أحمد إبراهيم، الذي توفّي عام 1945 (للمزيد عنه، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج1، ص90)، كان أوّل فقيه سنّيّ دعم تدريس الفقه الشيعيّ في الأزهر، انظر: **لواء الإسلام**، ج9، العدد 6، (أيلول/ سبتمبر – تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1955، ص392؛ محمذد أبو زهرة، **الميراث عند الجعفريّة**، ص2–3؛ انظر كذلك: عزّ الدين إبراهيم، **السنّة والشيعة**، ص27.

مقاله بصيغة أطول بقليل في مجلّة «جماعة التقريب»، في الوقت نفسه[1]. وعقب هذا التحوّل، لم يكن ثمّة سبيلٌ إلى الشكّ في سعي قيادة الأزهر إلى الإعراض عن فكرة منح الفقه الشيعيّ موقعًا مستقلًّا في الجامعة نهائيًّا. وقد أدلى شلتوت، نفسه، لاحقًا بتصاريح أكثر دقّةً في هذا الخصوص[2].

وقد أظهر ردّ محمّد جواد مغنية السريع أنّ علماء الشيعة في حركة التقريب أدركوا ما لمّح إليه المدني، ناقدًا في مساهمة له في مجلّة «رسالة الإسلام»، حصر الأزهر لهذه المسألة بالفقه المقارن، معتبرًا إيّاه غير مناسب، وأنّه أرخى العنان لخيبة أمله بنتائج النقاش غير المُرضية[3]. وفي أواخر هذه المرحلة، لا بدّ من أنّه بات جليًّا لجماعة التقريب أنّ الانتصار المفترض للفكرة التقريبيّة، أي جعل شلتوت يُصدر فتوًى بناءً على مقابلته الصحفيّة في تمّوز/ يوليو من العام 1959، بات يبدو، أكثر فأكثر، وكأنّه انتصار باهظ الثمن.

---

(1) **رسالة الإسلام**، ج11، 1959، ص373 إلى 388، ولا سيّما ص378_379 و381؛ نُشرت ترجمة فارسيّة لهذا المقال، في: **مكتب اسلام**، ج2، العدد 5، أيّار/ مايو، 1960، ص68 فصاعدًا؛ ج2، العدد 6، حزيران/ يونيو، 1960، ص43 فصاعدًا، بعنوان مبهم هو **«الأزهر شيعى را معرفى ميكند»**. وتحوي المقاطع التي أضيفت إلى **رسالة الإسلام** أو حُذفت من **مجلّة الأزهر** بحثًا موجزًا عن مسألة الإمامة ، الخلافة، بعد المقال التّالي لمحمّد صالح الحائري المازندراني الذي ظهر في العام السابق في **رسالة الإسلام**، ج3، 1951، ص403 إلى 433 (انظر: هذا الكتاب، ص292_293)، شدّد المدني على عدم وجود تعارض بين المؤسّستين بما أنّ، في عيون الشيعة، كذلك (أي وفقًا للمازندراني)، ما من ضرورة ليكون الإمام والخليفة شخص واحد.

(2) وفي مقدّمته، 14 نيسان/ أبريل، 1960 لكتاب **إسلام بلا مذاهب** لمصطفى الشكعة، ص23، في أيلول/ سبتمبر، عام 1959، تحاشى ردًّا مباشرًا على هذا السؤال، انظر: **مجلّة الأزهر**، ج31، العدد 3، أيلول/ سبتمبر، 1959، ص362 و363 و383.

(3) مغنيّة، **«الأزهر وفقه الشيعة»**، **رسالة الإسلام**، ج12، 1960، ص33 إلى 36؛ أعيد طبعه في: **من هنا وهناك**، ص271 إلى 274؛ عبد الكريم بي آزار الشيرازي، **الوحدة الإسلاميّة**، ص498 إلى 501.

فوضع حدٌّ، إذ ذاك، للجدال العامّ حول إنشاء كرسيّ للفقه الشيعيّ في الأزهر. وعلى الرغم من مسار النقاش المُخيّب للآمال، في الكتابات حول التقريب على مرّ العقود الأربعة السالفة، كاد أن يسود إجماع على وهب شلتوت الفضل لدعمه إدخال المذهب الشيعيّ في جامعة القاهرة[1]. وقد شُذّبت الصورة، أحيانًا، ببعض الإضافات الدقيقة والبارزة، من أجل إخفاء خيبة الأمل البيّنة من النتائج غير النافعة[2].

لكنّ هذا الأمر لم يُخفِ حقيقة عدم حصول التشيّع على منزلة مستقلّة في منهاج الجامعة، مُنَزّلًا إلى رتبة خامسة تحت عنوان «الفقه المقارن». وحتّى هذه المادّة شكّلت وجودًا لا يُؤبَه له في الجامعة، ولم يُغيّر الإصلاح الكبير عام 1961 شيئًا من هذه الحال على الأقلّ[3]. فعلى سبيل المثال،

---

(1) عليّ أحمد البهادلي، **الحوزة العلميّة**، ص155_156؛ انظر: حسين فشاهي لكتاب **پيام إيران** لخليل كمره اى، ص9؛ خليل كمره اى، **رابطة العالم الإسلاميّ**، ص26 فصاعدًا؛ محمّد جواد مغنيّة، **تجارب**، ص300_301؛ عبد الرحيم نجات، **عول وتعصيب**، ص172 فصاعدًا؛ جعفر سبحاني، **شخصيتهاى اسلامى شيعى**، قم، 1354هـ.ش./ 1975، ص7؛ محمّد سعيد ثابت، **الوحدة الإسلاميّة**، ص7 فصاعدًا؛ هادي فضل الله، «**الجانب الإصلاحيّ عند عبد الحسين شرف الدين**»، في: **الإمام السيّد عبد الحسين شرف الدين**، ص253 إلى 280؛ محمّد شريف الرازي، **چرا شيعه شدم؟...**، طهران، حوالى العام 1965، ص106_107؛ آغا بزرگ الطهراني، **الذريعة**، ج20، ص213؛ «**الأزهر**»، **دايره المعارف بزرگ اسلامى**، ج8، ص63 إلى 74؛

(2) صالح الشهرستاني، «**قم وجامعتها...**»، **العرفان**، ج56، العدد 7، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1968، ص729 إلى 760؛ حيث ورد بأن قُرر تدريس الفقه الجعفريّ ضمن المذاهب الأربعة الأخرى؛ جواد مصطفوي، «اتّحاد وهمبستكى...»، **مشكاة**، ج2، 1362هـ.ش.، ص25 إلى 60 وص50، حيث اقتُرح إنشاء كرسيّ للفقه الشيعيّ؛ أخيرًا تحدّث مرتضى مطهري عن «**كرسيّ للفقه المقارن**»، في: عليّ أحمد البهادلي، **الحوزة العلميّة**، ص156.

(3) Lemke, **Shaltūt**, 214–217, p.236f.; **in the Department of Theology** (ibid., p.206–214, Shiism was not represented at all;

وانظر: **مجلّة الأزهر**، ج33، العدد 1، حزيران/ يونيو، 1961، ص121_122؛ انظر: مقدّمة محمّد فتحي عثمان لكتاب **التعدّديّة والحرّيّة في الإسلام** لحسن الصفّار، وقد أصبح مصطفى مجاهد عبد الرحمن عميد كلّية الفقه المقارن.

في مقالٍ عن تخلّل مدارس الفقه في الجامعة، روى الأزهريّ علاء الدين شلبي، في العام 1964، دونما تكلّف، أنّ «المذاهب الأربعة تُدرّس حاليًّا في الأزهر»[1].

وقد أثبت تحقيق نشرته وزارة الأوقاف في العام نفسه أنّ الحماسة، التي برزت في نهاية الخمسينات، للتقريب لم يكن لها أيّ تأثير فعليّ على النشاط التعليميّ في الجامعة: ففي كلّ عام، ابتداءً من العام 1957 إلى العام 1961، حضر طالب إيراني واحد للدراسة في الأزهر، ولم تُلق حتّى محاضرة واحدة مخصّصة بشكلٍ واضح لمبحث متعلّق بالتشيّع في الفترة بين عامي 1958 إلى 1964[2].

وواضح أنّه لم تُعطَ إعادة النظر في هذ الوضع أو، إن لزم الأمر، تصحيح واقع الحال في الأزهر لمصلحة التشيّع، إلّا أولويّةً صُغرى، حتّى في السنتين اللاحقتين، أي العام 1959 و1960. ولمّا كان محمّد محمّد الفحّام، في أواخر صيف العام 1971، أوّل شيخ من شيوخ الأزهر، على الإطلاق، يزور مدينة قم، فلا محالة أن أُثيرت المسألة مجدّدًا، وكان محمّد جواد مغنيّة كذلك مَن صاغ مطلب الشيعة المركزيّ. إذ إنّه سأل شيخ الأزهر، بكلّ صراحة، إن كان يُدرّس الفقه الجعفريّ في الجامعة كالفقه السنّيّ. وقد كان هذا السؤال استفزازًا دوليًّا، لأنّ مغنيّة كان يعلم، بلا شك، بأنّ الحال ليست كذلك. وقد نشرت مجلّة «الهادي» في قم، التي ذكرت تفاصيل الزيارة، هذا السؤال؛ لكنّها تجنّبت إيراد الجواب بأسلوب يفتقد الإتقان، إذ استهلّت الفقرة بهذه الكلمات: «عندما أتمّ (الفحّام) جوابه،

---

(1) علاء الدين الشلبي، **«تدخّل المذاهب الفقهيّة»**، **مجلّة الأزهر**، ج35، العددان 7ـ8، شباط/ فبراير ـ آذار/ مارس، 1964، ص791 إلى 794، وص791.

(2) وزارة الأوقاف، **الأزهر-تاريخه وتطوّره**، القاهرة، 1964، ص574، وص587 فصاعدًا؛ لم يزدد عدد الطلّاب الإيرانيّين لاحقًا كذلك، وكانوا كما الآتي: 1961ـ1962: 0، و1962ـ1963: 1، و1963ـ1964، 2.

... »[1]. لا يحتاج القارئ إلى التمتّع بخيالٍ فذّ لتقدير مضمون الرد وسبب التعتيم عليه.

أُعطيَ النقاش، ها هنا، حول أهمّيّة الفقه الشيعيّ في الأزهر كثير اهتمام على الرغم من بعض التحفّظات. في الحقيقة تكشف تفاصيل محدّدة أحد أهمّ أسباب توجّه الحركة التقريبيّة، المتجسّدة في «جماعة التقريب»، نحو الهاوية بعدما كانت، على ما يبدو، في أوج انتصارها. مع غضّ الطرف عن الطريقة المبدئيّة التي عُرض فيها مطلب إنشاء كرسيّ مستقلّ للشيعة في أكثر الجامعات السنّيّة شهرةً، فقد كان ذلك من جملة أهداف منظّمة التقريب الملموسة، التي تخطّت البديهيّات، ومجرّد إعلان النوايا. وامتثالًا لمعتقداتها، إذ وفقًا لها، لا يتحقّق نجاح أيّ تقارب بين المذاهب إلّا بعد بذل الجهود نحو تفاهم متبادل من خلال دراسة أدبيّات الطرف المقابل، كان لا بدّ من إنشاء مَعْلَمٍ دائم على حدٍّ سواء، من حيث يصعُب التراجع.

عقب تعيين شلتوت شيخًا للأزهر، ونظرًا إلى الوضع السياسيّ السائد ما بين عامي 1958 و1959 -الذي سنتناوله في القسم الآتي-، بدت فرصة إنجاز هذا المطلب سانحةً أكثر من أيّ وقتٍ مضى. ولكن بعد مضيّ أقلّ من خمسة عشر شهرًا، تبيّن أنّ حتّى أنصار التقريب من علماء الأزهر لم يكونوا على استعداد لمتابعة أولى الخطوات التي اتُّخِذت مع نشر كُتُب الشيعة في القاهرة وإصدار الفتوى في صيف العام 1959. مضافًا إلى ذلك، كان الأسلوب الفظّ الذي استخدمه المدنيّ لعرض هذا المطلب، حتّى في «رسالة الإسلام»، بمنزلة إثبات للاستنتاج الذي يقول إنّ الجانب السنّي لم

(1) **الهادي**، ج1، العدد 1، أيلول/ سبتمبر، 1971، ص137 إلى 154، وص141؛ انظر كذلك: مرتضى الرضوي، **في سبيل الوحدة الإسلاميّة**، ص60-61؛ للمزيد عن زيارة الفحّام إلى قُم، انظر: هذا الكتاب، ص536 فصاعدًا.

يتّخذ، منذ البداية، إجراءات طويلة الأمد لا رجوع عنها لتعزيز التقريب بين المذاهب الإسلاميّة.

وكانت جماعة التقريب مختلفة في ما بينها في القضيّة، والقبيح أو المزعج في ذلك هو أنّ الاختلاف كان في «مبادئ الجماعة الحاسمة». فكان أهل السنّة الأزهريّون، من جهة، كالمدني وشلتوت اللذين كان من أولويّاتهما الولاء لمؤسّستهما على حساب دعم الدعوة إلى التقريب التي كان من الممكن أن تهدّد مصالح الجامعة والمصلحة الوطنيّة، وفي المقابل كان القمي ومغنيّة، ممثّلي الشيعة، اللذين كانت مساعيهما لتحقيق حضور دائم ومستقلّ لطائفتهما في الأزهر واضحة بما فيه الكفاية.

وعليه، لم يكن من الممكن، بأيّ حالٍ من الأحوال، أن يُقاس رأي فقهيّ واحد، ولاسيّما أنّه كان حصيلة ظروف غير اعتياديّة، أو نتيجة إلحاح جماعة التقريب، أو بعض الإصدارات التي كانت بكلّ الأحوال تُشكّل عددًا قليلًا من الكتب الشيعيّة، بالسُّمعة والشُّهرة التي كانت ستحظى بها، نسبةً إلى استمرارها، لو أنّها صدرت على يد عالم أزهريّ. وفي الواقع، كانت الأصداء التي أحدثتها الكتب الشيعيّة في مصر وجيزة للغاية. تحدّث محمّد جواد مغنيّة، كما هو معلوم، عن زيارته للقاهرة عام 1963، ذاكرًا أنّه لاحظ جهلًا مروّعًا بالمذهب الشيعيّ بين علماء من أهل السنّة، حتّى في الأزهر[1]. ومثال آخر على ذلك طلب الناشر عبد الكريم الخطيب، في بداية العام 1967، من مرتضى الرضوي، الذي كان في القاهرة آنذاك، أن يُرسل له نسخةً عن «مجمع البيان» للطبرسي، وهو تفسير للقرآن، عند عودته إلى العراق؛ لأنّه ـعلى ما يبدوـ لم يكن متوفّرًا عند أحد هناك في ذلك

(1) محمّد جواد مغنيّة، «في القاهرة»، من هنا وهناك، ص121 إلى 131؛ انظر: هذا الكتاب، ص312ـ313.

الوقت، مع أنّ جماعة التّقريب كانت لا تزال حاضرةً في القاهرة[1]. ويمكن الافتراض أنّ وجود كرسيّ للفقه الشيعيّ لم يكن له أن ينهي هذا الوضع فحسب؛ بل كان سيساعد، عامّةً، على إعطاء زخم أقوى بكثير لنشاطات التقريب للتأثير على الرأي العام.

لكن يجب أن لا يُرى أنّ التراجع المُنسّق لشلتوت والمدني، اللذين يُعدّان من طليعة ممثّلي الأزهر في جماعة التقريب، عن هذه المسألة خذلانًا للمواقع التي اتّخذوها سابقًا. إذ لا ريب في أنّهما حملا ميْلًا صادقًا إلى التقريب، كغيرهما من علماء الأزهر، ولاسيّما في عامي 1959 و1960، حين بذلت «مجلّة الأزهر» جهدًا واضحًا وملموسًا، بالعمل على استخدام لهجة أكثر توافقيّة، وقد انعكس ذلك على عدد كبير من المقالات المكرّسة لقضيّة الوحدة الوطنيّة[2]. ويستحقّ نعي عبد المجيد سليم المتأخّر بعض الشيء،

---

(1) مرتضى الرضوي، مع رجال الفكر، ص202ـ203؛ للمزيد عن الخطيب (ولد عام 1920)، انظر: المصدر نفسه، ص200؛ تحدّث محمّد حسين الذهبي عن طبيعة هذه الكتابات القصيرة الأمد المنشورة في الخمسينات، وقال في الطبعة الثانية من كتابه **الشريعة الإسلاميّة** في العام 1968 إنّ السبب الوحيد لإعادة الطبع هو عدم توافر كتب تتناول الفقه الشيعيّ في مصر، إلّا تلك التي كُتِبت لدحضه، (المصدر نفسه، ص6)؛ اختُطِف محمّد حسين الذهبي الذي كان وزيرًا للأوقاف لفترة وجيزة، وقُتِل في العام 1977 على يد جماعة إسلاميّة تُدعى التكفير والهجرة، انظر:

G. Kepel, **The Prophet and Pharao, Muslim Extremism in Egypt**, London, 1985, p.70–102, on p.96ff., and Jansen, **The Dual Nature**, p.75–94.

(2) انظر: على سبيل المثال: عبّاس طه، «**أصل الإسلام والتقريب بين الأمم وشرائعها المختلفة**»، **مجلّة الأزهر**، ج30، العددان 11ـ12، أيّار/ مايو، 1959، ص1046 إلى 1050؛ محمود أبو ريّة، «**أسباب اختلاف الرأي بين المسلمين**»، **مجلّة الأزهر**، ج31، العدد 1، تمّوز/ يوليو، 1959، ص55 إلى 61؛ محمّد البهيّ، «**مع المذاهب الإسلاميّة**»، **مجلّة الأزهر**، ج31، العدد 2، آب/ أغسطس، 1959، ص137 إلى 141؛ عبد اللطيف السبكي، «**موقف الإسلام من الوحدة والتفرّق**»، **مجلّة الأزهر**، ج31، العدد 6، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1959، ص537 إلى 543؛ محمّد فتحي عثمان، «**أصول الفقه الشيعيّ ومصادره**»، المصدر نفسه، ص641ـ642؛ أحمد عبد الجواد الدومي، «**السيّد عبد الرحمن الكواكبي**»، **مجلّة الأزهر**، ج31، العدد 7، =

الذي شُدّد فيه على نشاطه في جماعة التقريب وأهمّيّته للتقارب الإسلاميّ، ذكرًا خاصًّا في هذا المجال[1].

لم يكن الخلاف، في المبدإ، على ضرورة تحقيق التفاهم بين المذاهب أو عدمه، الذي أنذر ببداية انهيار منظّمة التقريب، بل كان الخلاف، مجدّدًا، على كيفيّة تحقيق هذا التقارب في الأزهر. ولمّا برز هذا التباين الرئيس في الوقت الذي برزت فيه هذه المسألة للمرّة الأولى، كان أيسر على منظّمة التقريب أن تصدر القرارات العامّة من موقع الأقلّيّة بدلًا من تطبيقها فوْر اكتسابها، على ما يبدو، السلطة والمؤثّريّة. وذلك ما حدث، ولاسيّما عندما بقي ممثّلو السنّة على حالهم في كلتا المرحلتين.

على ضوء هذا وذلك، من الصعب، أحيانًا، تفهّم الحماسة التي دفعت العلماء الذين سعوا إلى تحقيق تقاربٍ في العلاقة بين السّنّة والشيعة إلى إعلان أنّ فتوى شلتوت وثيقة مركزيّة في تاريخ حركة التقريب. ونظرًا إلى الظروف المحيطة بمنشئها، والفشل اللاحق لاقتراح إنشاء كرسيّ، والتطوّرات الواقعة عقب العام 1960، يصعب توصيف الثناء النموذجيّ (على الرغم من بعض الاستثناءات)، وغير الناقد، للفتوى[2] بشيء، سوى

= كانون الثاني/ يناير، 1960، ص691 إلى 697؛ أحمد حسن الزيّات، **«أمّة التوحيد لا بدّ أن تتّحد»**، **مجلّة الأزهر**، ج31، العدد 10، نيسان/ أبريل، 1960، ص1038 إلى 1040؛ محمود شلتوت، **«الإسلام وحدة وجماعة»**، المصدر نفسه، ص1041 إلى 1043؛ محمود الشرقاوي، **«المذهبيّة والتقليد»**، المصدر نفسه، ص1124 إلى 1130. وغريب أن حتّى الكتّاب الذين مثّلو الحركة المعادية للتشيّع في السلفيّة الجديدة، في السنوات الماضية (كالسبكي وعثمان)، بدوا غير قادرين على تجنّب هذه الأحداث كلّيًا، هذه المرّة على الأقلّ.

(1) محمّد رجب البيّومي، **«الإمام عبد المجيد سليم...»**، **مجلّة الأزهر**، ج32، العدد 2، تمّوز/ يوليو، 1960، ص159 إلى 165؛ نادرًا ما تجد نعيًا لسليم عقب وفاته مباشرةً، انظر: **مجلّة الأزهر**، ج26، العدد 4، تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1954، ص349.

(2) تجد نصّ الفتوى الأصليّ باللغة العربيّة أو ترجمتها في المصادر التالية (وبالطبع لا تُعد هذه القائمة شاملة): العرفان، ج51، العدد 7، كانون الثاني/ يناير، 1964، ص735–736 =

أنّه عمليّة خلق أسطورة حولها، وتجلٍّ لحالة لم تكن موجودة، ولم يكن هذا الغرض منها، في الأزهر على الأقلّ.

يصعب، أحيانًا، تجاهل التعليقات الإيجابية للّذين رموا إلى استغلال الفتوى لأغراضٍ أخرى[1] كانت بيّنة منذ البداية؛ وذلك في البدء، فحسب،

= (نعي شلتوت)؛ عبد الله القمي، «**دعوة التقريب**»، ص223 إلى 225؛ محمّد سعيد ثابت، **الوحدة الإسلاميّة**، ص87 إلى 89؛ محمّد عليّ الزعبي، **لا سنّة ولا شيعة**، ص203؛ مصطفى الرافعي، **إسلامنا**، ص59ـ60؛ انظر: للكاتب نفسه: «**البعد الوحدويّ للمجتهد الأكبر السيّد عبد الحسين شرف الدين**»، في: **الإمام السيّد عبد الحسين شرف الدين**، ص290؛ حسن الصفّار، **التعدّدية والحرّيّة في الإسلام**، ص172؛ محمّد فكري أبو النصر، «**المراجعات**»، في: مرتضى الرضوي، **آراء المعاصرين**، ص182ـ183؛ عبد الحليم الجندي، **الإمام جعفر الصادق**، ص258ـ259؛ عليّ عبد العظيم، **مشيخة الأزهر**، ج2، ص188؛ محمّد حسين علوي الطباطبائي، **خاطرات زندگانى... بروجردي**، ص120؛ خليل كمره اى، **پيام ايران**، ص191؛ للكاتب نفسه، **منازل الوحي**، ص63؛ انظر: للكاتب نفسه، **رابطة العالم الإسلاميّ**، بعد ص16؛ محمّد جواد مغنيّة، **الجوامع الفوارق**، ص21 و23؛ محمّد الكثيري، **السلفيّة**، ص684ـ685؛ عاطف سلام، **الوحدة العقائديّة**، ص36ـ37؛ مرتضى الرضوي، **في سبيل الوحدة الإسلاميّة**، ص8، و40ـ41؛ للكاتب نفسه: **البرهان**، ص267ـ268؛ عليّ أحمد البهادلي، **الحوزة العلميّة**، ص426؛ فتحيّة عطوي، **التقيّة**، ص162 إلى 164؛ صالح الورداني، **الشيعة في مصر**، ص190ـ191، و222؛ فهمي هويدي، **إيران من الداخل**، ص327؛ عبد الكريم بي آزار الشيرازي، **الوحدة الإسلاميّة**، ص20، وللكاتب نفسه: **اسلام، آيين همبستكى**، ص244ـ245 (فارسي) و235 و246 (عربي)، و255ـ256 (فرنسي)، و15ـ16 (إنكليزي) ؛ محمّد جواد شرّي، **شيعه وتهمتهاى ناروا**، ص118ـ119 (فارسي)؛ إقبال نوري، **اتّحاد بين المسلمين، اك نقطه ى نظر اور معروضه**، كراتشي، 1999؛ انظر: للكاتب نفسه:

The Brother of the Prophet Mohammad, p.380f.; idem, **Inquiries about Islam**, p.181 (both in English); Ibrahim, **Le sunnisme et le chiisme**, p.27f. (French); **Dar al-Taqreeb, Two historical documents**, p.14–16 (the quasi-official English version); *The Islamic Review*, **50**, p.7–9 (Jul.–Sep. 1962), 3 (English); *La Pensée Chiite*, **2**, Mar. 1960, p.34–36 (French).

(1) قال محمّد مرعي الأمين الأنطاكي، الذي ذُكر سابقًا بلحاظ كتاب **المراجعات** لعبد الحسين شرف الدين، إنّ الفتوى هي إحدى العوامل التي أدّت إلى تغيير مذهبه (**لماذا اخترت**، ص16)، على الرغم من أنّه يروي على الفور أحداث رحلته إلى العراق وإيران بإسهاب =

حينما علت أصوات المدافعين، الناظرين إليها بريبة ما. وكانت هذه أصوات المشاركين في الجدال التقريبيّ، الذين أعربوا عن قبولهم بالفتوى مذبذبين بين هذا الخيط الرفيع الذي يفصل بين النقد الجزئيّ، من جهة، والجدال، من جهة أخرى، غير أنّهم، في الوقت نفسه، أكّدوا على أنّها ليست نهاية الأمر. وقد وصف محمّد الغزالي، مسبقًا، الفتوى بأنّها مجرّد خطوة أولى لما ألمح بأنّه سفر طويل[1].

وقد لُمست خيبة واضحة بين طيّات كلام عبد الله نعمة، الذي كتب في خريف العام 1961، في ظلّ التغيّر الملحوظ للظروف وقتها، مراجعةً نقديّة لكتاب «لا سنّة ولا شيعة» لمحمّد عليّ الزعبي المتفائل في التقريب، قائلًا إنّ الناس تصرّفوا وكأنّ التشيّع لم يكن موجودًا من ذي قبل، وأنّه وُجد، فحسب، كنتيجة لرأي شلتوت الفقهيّ، «الذي صدر تحت ظروف محدّدة جدًّا». ولكنّ هذا المدح المفرط أضلّ الناس عن إدراك ضرورة الخطوات الواسعة النطاق لتحقيق التقارب، فبيان واحد من هذا اللون لم يكن كافيًا، قطعًا، لنسف إرث أجيال[2].

= بين عامي 1950ـ1951، في الوقت الذي يبدو أنّه قد تشيّع، ويذكر بدقّة تواريخ الحورات كلها التي تلت عام 1952، التي يدّعي أنّه نجح بفضلها في تشيع أهل السّنّة (المصدر نفسه، ص33 فصاعدًا، و319 فصاعدًا).

(1) محمّد الغزالي، دفاع عن العقيدة، ص328، «وهذه الفتوى في نظري بداية الطريق وأوّل العمل».

(2) عبد الله نعمة، «**سنّة لا شيعة**»، العرفان، ج49، العدد 1، آب/ أغسطس ـ أيلول/ سبتمبر، 1961، ص7 إلى 13، لا سيّما ص13؛ انظر: نقيض ذلك: محمّد عليّ الزعبي، **لا سنّة ولا شيعة**، ص201 إلى 203؛ للكاتب نفسه، في: العرفان، ج48، العدد 4، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1960)، ص343 إلى 348، لا سيّما ص347ـ348؛ علّق صبحي منصور، في مقدّمته لكتاب **زواج المتعة** لفرج فودة، بالأسلوب نفسه، على الرغم من أنّ كان ذلك بعد ثلاثين سنة؛ من جهة أخرى، في السنوات الأخيرة، طالب المفكّرون الشيعة كعبد الكريم سروش ونعمة الله صالحي نجف آبادي (صارفين النظر عمدًا عن الخلفيّة السياسية للفتوى) العلماء الشيعة بالاقتداء بشلتوت وإصدار فتوى مشابهة تعترف بالمذاهب السنّيّة، انظر: =

أمّا أكثر نقدٍ تشاؤميّ فقد ورد في دوريّة «Islamic Review» التي ظهرت في بريطانيا العظمى على يد جماعة الأحمديّة المسمّاة بـ «البعثة المسلمة العاملة والصندوق الأدبيّ» (The Muslim Mission and Literary Trust). وبعد إعادة صياغة نصّ الفتوى، وصلت البعثة إلى هذا الاستخلاص: «إن اعتُبر صدور فتوى مشيخة الأزهر كافيًا، وغايةً بنفسها، سيظهر شيطان الفتنة رأسه من مغرزه مجدّدًا في وقتٍ ليس ببعيد»[1].

يمكن لما نُشر على أنّه نبوءة بالمستقبل المحتمل الذي يُثير الخوف، في وقت ظهوره (1962)، أن يُقرأ ويُفهم على أنّه تقييم للوضع الحالي، لكنّ ذلك لم يمنع مؤيّدي حركة التقريب من حرف الفتوى كلّيًا عن مضمونها التاريخيّ، والاحتفال بها من دون الأخذ بالاعتبار عجزها حقًّا عن أن تكون بشرى لنجاح تقارب مفترض بين المذاهب الإسلاميّة. وحسبُنا الاستشهاد بعبد الحليم الزين كممثّل عن هذا الاتّجاه العامّ. ففي نعي لشلتوت ظهر في «العرفان»، نعت هذا الرأي الفقهيّ بأنّه أعظم خطوة من الخطوات المتّخذة نحو وحدة الدين الإسلاميّ منذ أيّام الإسلام الأولى[2].

السياسة والدين: مصر والعراق وإيران 1958 - 1960

تُلفت إشارة عبد الله نعمة إلى الظروف المحدّدة جدًّا التي آلت إلى صدور الفتوى، عناية القارئ إلى الوضع السياسيّ ما بين عامي 1958

= Buchta, «**Die inneriranische Diskussion**», p.574f. & 577f.; idem, **Die iranische Schia**, p.316f.

(1) *The Islamic Review*, **50**, 1962, p.7-9, 4; regarding the background of this journal and its publisher, see: A. Tibawi, «**History of the London, Central Mosque and the Islamic Cultural Centre 1910-1980**», *WI*, **21**, 1981, p.193-208; cf. also *MW*, **50**, 1960, p.344.

(2) عبد الحليم الزين، «**محمود شلتوت: العالم الفاضل والمصلح والمجاهد**»، العرفان، ج51، العدد 7، كانون الثاني/ يناير، 1964، ص736 إلى 738.

و1959، الذي أفضى إلى العامل الخارجيّ الآنف الذكر، الذي أسفر عن انهيار البنية المنظّمة لحركة التقريب بين المذاهب الإسلاميّة. كما إنّ احتمال ارتباط تنازلات الأزهر للشيعة، ولو أنّها كانت محض كلام، بالسياسة الخارجيّة التي كان يتّبعها عبد الناصر ملحوظةٌ ليست بالمُفاجِئة ولا بالجديدة؛ فقد أظهرت الأحداث منذ العام 1954، بوضوح، أنّ الرئيس المصري لم يتردّد في استغلال جماعة التقريب، كذلك، محاولةً منه لاستلام دور رياديّ في العالم العربيّ.

لم يواجه النّقاد الأوروبيون المعاصرون إلّا بعض الصعوبة في تحديد رابط بين فتاوى شلتوت التي يتّضح أنّها دينيّة، وبين أهداف سياسة عبد الناصر الخارجيّة[1]. ولكن، فيما لم يتعب علماء الأزهر أنفسهم، حتّى شيخهم، لإنكار خضوع أفعالهم لإرادة الحكومة، لم تحمل تفسيرات الفتوى غير الناقدة والمستمرّة، التي انتشرت بعد وفاة شلتوت، بطبيعتها أيّ دافع محتمل يتخطّى مدلولها الدينيّ-الفقهيّ البحت.

ويُعتبر خليل كمره اى مثالًا نموذجيًّا عن هذا الحجاج، إذ ردّ على ناقدٍ سنّيّ بالقول إنّ شلتوت لم يُبدِ رأيه بناءً على بعض نصائح من السلطات، أو أيّ فرد مؤثّر، أو تحت تأثير أيّ نوع من الضغوط؛ مؤكّدًا أنّ السياسة لم تؤدِّ أيّ دور في ذلك على الإطلاق[2].

وفي مقابل ذلك، فقد فُنّدت مزاعم المستشرقين كلّيًّا، وخاصة أولئك الذين لم يرضوا بالقول إنّ فتوى شلتوت ومبادرات أخرى في هذا الاتّجاه لم تنتج إلّا عن حسن نيّة المشاركين. وعادةً ما يرى المعلّقون،

---

(1) **Bagley, «The Azhar and Shī'ism»**, p.124f.; Rondot, **«Les chiites et l'unité de l'Islam»**, p.68; Dodge, Al-Azhar, p.157f.

(2) خليل كمره اى، **رابطة العالم الإسلاميّ**، ص27 و29؛ لعلّه حاول من خلال إعلان «أنّه عالم أشياء لا يعلمها غيري (ه) في الموضوع» أن يجعل لنفسه موقعيّةً.

الذين يعتبرون أنفسهم جزءًا من إرث مساعي التقريب السابقة، أنّ تعليقات المستشرقين لا تحمل إلّا دسائس، وأنّ هدفهم ليس إلّا النيل من السنّة والشّيعة، على حدٍّ سواء، وتحريض بعضهم على بعض بغية الاستمراريّة التاريخيّة للاستعمار[1].

حتّى إنّه كان لشلتوت، في الحقيقة، تحفّظات أقلّ بكثير في هذا الخصوص، أي في ترك مضامين أفعاله السياسيّة تظهر للعلن. وتشير كيفيّة ظهوره أمام الرأي العام، في مسار العام 1959، إلى أنّه لم يكن مهتمًّا بإجراء نقاش فقهيّ بقدر ما كان يرغب في انتشارٍ سريع لكلامه. لذا لم يكن منبره، في هذا الصدد، رسالتَه الفقهيّة التي تعالت عن الأحداث اليوميّة، وأعربت، بكلّ دقّة، عن إيجابيّات التقارب وسلبيّاته، ولا المجلّات الدينيّة الدوريّة كـ«مجلّة الأزهـر»، حيث أُعيد نشر تعليقاته فحسب؛ بل استعان بوتيرة الصحافة اليوميّة السريعة التي، على الرغم من إيجازها المبهم أحيانًا، كان لها ميزة النفاذ إلى عدد كبير من القرّاء بأقصى سرعة ممكنة. وبخلاف كتاباته المستقلّة التي لزم شلتوت فيها منتهى التحفّظ في الإشارة الواضحة إلى التشيّع[2]، كانت البيئة غير الرسميّة التي توفّرها المقابلات الصحفيّة تتيح له

(1) ويُشير إلى ذلك ردّ وحيد أختر (W. Akhtar) على مارتن كريمر (M. Kramer) الذي استنتج أنّه لا يمكن النظر إلى فتوى شلتوت، كغيرها من النصوص المعاصرة، بمعزل عن محيطها. بل لا بدّ من النظر إلى الفكر السياسيّ في تلك الحقبة من الزمن وارتباطها بالواقع السياسيّ، انظر:

MES, **20**, 1984, p.238-240, esp. p.239;

شَعَر أختر، وهو أستاذ الفلسفة في جامعة عليكره الإسلامية، بالإهانة من رؤية من هذا النوع، واصفًا أنّها افتراء بالمعنى الاصطلاحيّ الرنّان؛ حمل على حميد عنايت لأنّه اعتمد على بعض كتب المستشرقين (انظر: **التوحيد**، العدد 2، 1405 هـ.ق.؛ العدد 4، ص165 إلى 189، ولا سيّما ص186 و188)؛ للمزيد عن وجهة نظر مشابهة، انظر: مرتضى الرضوي، **في سبيل الوحدة الإسلاميّة**، ص109 إلى 114؛ موسى الهادي الأحسائي، **الطائفيّة**، لا سيّما ص97 و231 فصاعدًا؛ لطف الله الصافي، **مع الخطيب في خطوطه العريضة**، من ص71 إلى 74.

(2) لذا امتنع، على سبيل المثال، في مجموعة الفتاوى التي أصدرها، حتّى عن ذكر التشيّع

الفرصة لتناول، حتّى المواضيع التي أثبتت أنّها من الحسّاسيّة بمكان، وذلك بطلاقة نسبية وأنّ تقييمها كان يتغيّر كلّ حين وفقًا لتغيّر الوضع السياسيّ، كعلاقات الأزهر مع الشيعة. لذا لم تكن صلة هذه التصريحات بالأحداث والقرارات السياسيّة تحتاج إلى توضيح؛ إذ إنّها تصبح بيّنةً فور نشرها، ويُدركها كلّ قارئ مباشرةً.

وقد اختطّت العلاقات المصريّة العراقيّة خلفيّة تعليقات شلتوت السياسيّة[1]. ففي شباط/ فبراير، من العام 1958، توحّدت مصر وسوريا ليُقام ما سمّي بـ«الجمهوريّة العربيّة المتّحدة»، وفي العراق، أطاح انقلابٌ عسكريّ بالنظام الملكيّ الهاشميّ في ساعات الفجر الأولى من شهر تموّز، يوليو، من العام 1958. وعلى النقيض من الانقلاب الذي حدث في القاهرة قبل ذلك بستّ سنين، كان حادث العراق دمويًّا، لكنّه أيضًا جاء «بضبّاط أحرار» -تحت قيادة عبد الكريم قاسم- إلى الحكم. وقد وقع الملك فيصل الثاني والوصيّ عبد الإله، الذي بقيت سلطته حتّى بعد بلوغ الملك أشدّه عام 1953، ضحيّة هذا الانقلاب في اليوم نفسه، أمّا رئيس الوزراء، نوري السعيد، ففي اليوم التالي.

في الأشهر الأولى التي تلت -أي في أواخر خريف العام 1958- جرى تعاون بين بغداد والقاهرة على مستوًى مباشر، فبدا أنّ حسابات عبد الناصر بأن ينضمّ العراق إلى الجمهوريّة العربيّة المتّحدة كانت ناجحةً.

= بالاسم في ردوده على الأسئلة حول زيارة القبور والمتعة، انظر: **فتاوى**، ص219 إلى 223، ص273 إلى 275.

(1) For the following remarks, cf. Dann, **Iraq under Qassem**, p.69-76 & 156-94; Farouk- Sluglett, **Sluglett, Der Irak seit 1958**, p.57-80; P. Rondot, «**Le duel Nasser—Kassem**», *Etudes*, **92**, 1959, p.208-216; H. Ram, «**Iraq-UAR Relations 1958-63, the Genesis, Escalation and Culmination of a Propaganda War**», *Orient*, **34**, 1993, p.421-438; Tipp, **A History of Iraq**, p.163-167; Jankowski, **Nasser's Egypt**, p.151-159.

ولكن سرعان ما تدهورت العلاقات بين البلدين تدهورًا ملحوظًا في مستهلّ العام 1959، وذلك بسبب حرمان عبد السلام عارف، أحد المشاركين في مؤامرة تموز/ يوليو، القوى الناصريّة حوله من سلطتهم تدريجيًا، بعد أن وهب الشيوعيّين نفوذًا أكبر في خطوة مضادّة. وعليه، تبيّن أنّ نظرة قاسم إلى القوميّة العراقيّة تتعارض ومطالبة عبد الناصر بقيادة عربيّة موحّدة.

وفي بداية العام 1959 بلغت العلاقات المصريّة العراقيّة الحضيض، ما أثّر في حكومات أخرى في المنطقة[1]، عندما سُحِقت الثورة المضادّة للشيوعيّة، التي قادها قائد كتيبة الموصل، عبد الوهّاب شوّاف، الذي لم يتلقَّ إلّا دعمًا معنويًّا من مصر. ومن هذه النّقطة فصاعدًا، نشبت معركة إعلامية بين البلدين. ومن ثمّ تحوّلت، في خريف العام 1959، إلى «حرب باردة موحشة، وغير حاسمة (...)، تميّزت بتبادل الإهانات من وقتٍ إلى آخر»[2]. وبقي الوضع على حاله حتّى سقوط عبد الكريم قاسم في شباط/ فبراير، عام 1963، وبعدها لاقى المصير نفسه الذي بلغه الحكّام الذين أطيح بهم قبل ذلك بأربع سنين ونيّف.

وقد أقرّ محمود شلتوت، بملء إرادته، تحوّل الأزهر إلى الناطق الشرعيّ لسياسة مصر الخارجيّة على مرّ هذه الأحداث كلّها. وفي الوقت نفسه الذي احتُفل بانقلاب تمّوز/ يوليو، عام 1958، العنيف في بغداد باعتباره درسًا لُقِّن للمتجبّرين بأنّ مارد العروبة خرج من القمقم[3]، تابعت أعمدة «مجلّة الأزهر»، بحرص، تبدّل مسار السياسة المصريّة تجاه العراق عام 1959؛ إذ كانت النقطة المحوريّة في الاحتجاج المصريّ ضدّ نظام

(1) B. Shwadran, «**Husain between Qasim and Nasir (July 1958–December 1960)**», *MEA*, **10**, 1960, p.330-345.

(2) Kerr, **The Arab Cold War**, p.17.

(3) «**انتفاضة العراق**»، **مجلّة الأزهر**، ج30، العدد 1، تمّوز/ يوليو، 1958، ص107 إلى 109، لا سيّما ص109، «أنّ العروبة خرجت من القمقم».

قاسم التهديد الشيوعيّ الحقيقيّ، أو الوهميّ، الذي بدا أنّه يتّخذ شكلًا حسّيًّا عقب قمع ثورة الموصل. وبهذه الطريقة، تمكّن عبد الناصر من حرف الاهتمام بعيدًا من خيبته في فشل البلدين في تحقيق الاتّحاد، الذي كان سيشكّل بالطبع مكسبًا عظيمًا لمنزلة الرئيس المصريّ. وقد ركّزت مقالات «مجلّة الأزهر» حول العراق التي نُشرت في ربيع العام 1959، على استنكار سطوة الشيوعيّين عامّةً، وحكم قاسم المشهور بالرعب. وفي تورية استعانت بها الصحافة السياسيّة الخاضعة للحكومة، سُمّي الرئيس العراقي بـ«قاسم العراق»[1].

وقد كشف شلتوت، صراحةً، عن تأييده التامّ لعبد الناصر عندما استخدم المناسبة التي ردّ فيها على رسالة التهنئة من أحمد عارف الزين، الآنفة الذكر، كإطراء بارز لسياسات الرئيس[2]. كما بذل كلّ ما تحمل مكانته كشيخ الأزهر من سلطة لتبارك الجامعة الحملة الدعائيّة للنظام المصريّ ضدّ العراق. ثمّة مثال بارز عن ذلك في ورقتين مقابلتين في عدد أيّار/ مايو، من «مجلّة الأزهر»، حيث ظهر أنّ عبد الناصر وشلتوت كانا يدًا واحدةً، كما كان الحال. وقد رفض الرئيس الشيوعيّة، معتبرًا أنّها انحلال لفكرة مؤسّسيها، فيما كان شيخ الأزهر يُصدر تشريعات مناسبة متلبّسة بالكلام الفقهيّ، داعيًا الشعب العراقي، صراحةً، إلى النهوض والمقاومة[3].

---

(1) أحمد أحمد جلبايا، «**يا قاسم العراق ويلك آمن**»، **مجلّة الأزهر**، ج30، العددان 11_12، أيّار/ مايو، 1959، ص959 إلى 965؛ عبّاس محمود العقّاد، «**إفلاس مذهب. لا طاقة للمادّيّة الشيوعية بالبقاء**»، المصدر نفسه، ص941 إلى 943 و946؛ كان الرّد المعتمد على هذه الإهانة في العراق «ناصر الاستعمار».

(2) **مجلّة الأزهر**، ج30، العدد 10، نيسان/ أبريل، 1959، ص906؛ يمكن اعتبار نشر كلام شلتوت على الفور في **العرفان**، ج46، العدد 8، نيسان/ أبريل، 1959، ص706_707 دعمًا للسياسة المصريّة.

(3) **مجلّة الأزهر**، ج30، العددان 11_12، أيّار/ مايو، 1959، ص944، «**رأي السيّد رئيس الجمهوريّة في الشيوعيّة**»، وص945 «**نداء من شيخ الأزهر إلى علماء المسلمين**»)؛ وانظر: كذلك: =

بلغ هذا التآزر ذروته في أيلول/ سبتمبر، من العام 1959، عقب إعدام أكثر من اثني عشرة ضابطًا عراقيًّا مناهضين لحكم قاسم. فأصدر شلتوت، فورًا، بيانًا للناس ادّعى فيه أنّ قاسم خالف حكم الله باقتراف هذه المذابح، وبالتّالي يستحقّ على هذا النوع من الذنب العقوبةَ المذكورةَ في الآية 33 من سورة المائدة[1]. وما كان لحكم صادر عن سلطة دينيّة أن يكون أكثر وضوحًا في اللهجة والمضمون من هذه الفتوى.

وفي إطار هذه المشاحنة السياسية بامتياز، شكّل انحسار الشيوعيّة الرابط الضروريّ للتعاون بين الأزهر والشيعة العراقيّين ما بين عامي 1959 و1960. وفي غضون ذلك، عدّل علماء النجف، كذلك، وجهة اندفاعهم الأوّل إلى الزعماء الجدد. وعقب الثورة ببضع أيّام، فحسب، أبرق قائدهم الأعلى، آية الله محسن الحكيم، رسالةً إلى عبد الكريم قاسم يُعبّر فيها عن أفضل تمنّياته باستمرار نجاح مسعاه[2]. ولكن بعد هنيهة من الزمن، ولاسيّما

= **«Une interview du Cheikh al-Azhar concernant les attaques de communists irakiens contre l'Islam»**, *MIDEO*, **5**, 1958, p.440–443, Shaltūt's interview with *Akhbar al-Yawm* of March 21, 1959; **«La république arabe face à l'Irak et au communisme, Documents annexes»**, *Orient*, Paris, **3**, **1959**, **9**, p.123-160.

(1) **«حكم الله في حكم قاسم»**، **مجلّة الأزهر**، ج31، العدد 3، أيلول/ سبتمبر، 1959، ص359؛ أُعيد طبعه في عدنان السرّاج، **الإمام محسن الحكيم**، ص326_327؛ سورة المائدة: الآية 33، ﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾. وللمزيد عن خلفيّة الإعدام، انظر:

Farouk-Sluglett, **Sluglett, Der Irak seit 1958**, p.80–84.

(2) نُشر في عدنان السرّاج، **الإمام محسن الحكيم**، ص317_318؛ للمزيد عن محسن الحكيم (1888/ 1889_1970)، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج5، ص290؛ كوركيس عوّاد، **معجم المؤلّفين العراقيّين**، ج3، ص92؛ محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر والأدب في النجف**، ج1، ص423_424؛ انظر الوفيّات في: العرفان، ج58، العددان 3_4، تموز/ يوليو _ آب/ أغسطس، 1970، ص435 إلى 443.

بسبب تنامي هيمنة الشيوعيّين، نأى العلماء بأنفسهم، لوقتٍ وجيز، عن النظام[1].

وتطبيقًا لمنطق «عدوّ عدوّي صديقي»، كان من الطبيعيّ أن يستعين الأزهر والشيعة بعضهم ببعض للوقوف في وجه الحكومة العراقيّة. ولم يعترف الأزهر، صراحةً، بأنّ بيانات شلتوت حول العلاقات المتبادلة بين المذاهب الإسلاميّة كانت مبنيّةً على اعتبارات سياسيّة يوميّة، فحسب؛ بل استُخدمت، بشكل واضح، كسلاح في المعركة ضدّ قاسم والشيوعيّة. أمّا الاعتراف بالتشيّع كمذهب يوازي المذاهب السنّيّة، وهي النتيجة المزعومة لمناشدة علماء العراق للعون، فلم يكن إلّا لغاية واحدة هي تقديم المساندة للمعارضة العراقيّة ضدّ حكومة بغداد. ولم تُستخدم تصريحات شلتوت لغاية التقريب إلّا لاحقًا، وسرعان ما آلت إلى سوء الفهم المذكور أعلاه.

أوكلت مهمّة تحديد المنفعة السياسيّة من البيانات الداعية إلى التقريب إلى محمود الشرقاوي[2]، أحد تلامذة شلتوت، الذي نفّذ ذلك في «مجلّة الأزهر» بجلافة غير معهودة، كما فعل محمّد محمّد المدني بلحاظ قضيّة كرسيّ الفقه الشيعيّ، إذ قال ما مفاده: رأينا كيف كاد تأثير الشيوعيّة الفاسد أن ينجح في هدم الإيمان العميق ببلد إسلاميّ قريب منّا، وكيف حاول تمزيق حرمة الثقافة، والتقاليد، والعقائد. ولكن عندما أدرك شعب هذا البلد الهجمة التي خطّط لها المستكبرون ضدّ دينهم ومقدّساتهم، لجأ العلماء الشيعة إلى الأزهر مطالبين بالعون، فوقف الأزهر وشيخه بجانبهم

(1) Mallat, **The Renewal of Islamic Law**, p.15f.; Wiley, **The Islamic Movement of Iraqi Shi'as**, p.33f.; Akhavi, **Religion and Politics**, p.98; Nakash, **The Shi'is of Iraq**, p.135; Ende, «**Sunniten und Schiiten**», p.193.

وانظر: عدنان السرّاج، **الإمام محسن الحكيم**، ص170ـ171؛ لكنّ ذلك لم يحل دون استخدام المدافعين السنّة لتورية شيعيّ شيوعيّ.

(2) انظر: نعيه الخاصّ لأستاذه بعنوان «**شيخي محمود شلتوت**»، **مجلّة الأزهر**، ج35، العدد 6، كانون الثاني/ يناير، 1964، ص678 إلى 682.

بكلّ ما يستطيع، ولم تمنع الاختلافات بين المذاهب الإسلاميّة والعقائد علماء الشيعة العراقيّين من الاستعانة بالأزهر السنّيّ، أو تمنع الأزهر السنّيّ من تلبية طلب علماء الشيعة للعون[1].

وعليه، بان أنّ التحالف بين الأزهر والتشيّع لم يكن ذا طبيعة تكتيكيّة بل دينيّة. وعلى الرغم من إصرار الشرقاوي على الاستشهاد باستمراريّة التقريب بين المذاهب الإسلاميّة في مقاله، لم يكن هذا الاعتبار حاسمًا لنشاط الأزهر وشلتوت، وكذلك لم يكن نتيجةً من نتائجه الضروريّة.

أدّى هذا التعاون الصوريّ بين السنّة والشيعة إلى تداعيات سلبيّة خطيرة، لم يظهر تأثيرها على جماعة التقريب إلّا على المدى البعيد، وقد كانت الجماعة في مزاجٍ مندفع آنذاك. وبانضمام جماعة التقريب إلى الفريق الرابح على الفور، وتحويل المقابلات الصحفيّة التي ابتغى شلتوت منها تأثيرها القصير الأمد، إلى فتوى طويلة الأمد في محاولة لاغتنام الفرصة، تكون الجماعة قد تخلّت عن مبدإ أساس كانت قد تمسّكت به في السابق، وهو النأي بنفسها عن السياسة. وبذلك، بصرف النظر عن العواقب، سلّمت نفسها للقوى عينها التي حدّدت سابقًا أنّها إحدى الأسباب الرئيسة وراء الشرخ في الإسلام. لذا بات، من الآن فصاعدًا، أيّ تغيير في الظروف التي تُبنى عليها سياسة مصر الخارجيّة، التي كانت تتناسب والتقريب وقتها، تؤثّر على مصير جماعة التقريب لا محالة.

وفي الأشهر التي أعقبت تعليقات شلتوت الحماسيّة، لم يكن أيٌّ من هذه الأمور معلومًا بعد، فواظب الأزهر على محاربة الشيوعيّين، في وقت

(1) الشرقاوي، «الأزهر ومذاهب الفقه الإسلاميّ»، مجلّة الأزهر، ج31، العدد 2، آب/ أغسطس، 1959، ص142 إلى 146؛ انظر:

Bagley, «The Azhar and Shi'ism», p.124f.

كانت قد تضاءلت هيمنتهم الفعليّة في العراق[1]. ولذلك، وكذلك لتأكيد تزاوج المصلحة مع الشيعة، نشرت «مجلة الأزهر» فتاوى عدّة أجمع فيها كلٌّ من عبد الهادي الحسيني الشيرازي، ومحسن الحكيم، وعبد الكريم الجزائري، وهم علماء من العراق، على تحريم الشيوعيّة، مُعلنين أنّ الانتساب إلى الحزب الشيوعيّ كفر وإلحاد. وقد أُضيف بيان مشابه لمحمّد حسين آل كاشف الغطاء، الذي توفّي قبل ذلك بستّ سنوات بُغية إعطاء فتوى هؤلاء العلماء الثلاثة اعتبارًا أكبر[2]. وكخطوة مقابلة استعان علماء الأزهر بمنتدى مجلّة «العرفان» الشيعيّة من أجل التعبئة ضدّ الشيوعية خارج مصر[3].

كانت العلاقة بين مصر والعراق، التي غلبت عليها العداوة ما بين عامي 1959 و1960، مغايرةً لصلتها بإيران. إذ كانت إيران، من جهتها، في نزاع مع حكومة بغداد بسبب الحدود غير المرسومة بين البلدين على شطّ العرب[4]. وأيضًا بلحاظ إيران، كان لسياسة عبد الناصر تداعيات على الأزهر.

---

(1) Farouk-Sluglett, **Sluglett, Der Irak seit 1958**, p.76.

(2) **مجلّة الأزهر**، ج32، العدد 1، حزيران/ يونيو، 1960، ص119 إلى 121؛ أعيد طبع فتوى محسن الحكيم في: عدنان السرّاج، **الإمام محسن الحكيم، ص**320 (التاريخ المدوّن هناك 15 شباط/ فبراير، 1960)؛ وللمزيد، انظر:

O. Spies, «**Urteil des Groß-Mugtahid über den Kommunismus**», *WI*, **6**, 1959-1961, p.264f.;

وللمزيد عن الشيرازي (1888_1962)، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج4، ص172؛ كوركيس عوّاد، **معجم المؤلّفين العراقيين**، ج2، ص355؛ آغا بزرگ الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**، ج13، ص1250 إلى 1255؛ للمزيد عن الجزائري (1872_1962/ 1963)، انظر: محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر والأدب في النجف**، ج1، ص346؛ عليّ الخاقاني، **شعراء الغريّ**، ج5، ص505_518؛ كوركيس عوّاد، **معجم المؤلّفين العراقيين**، ج2، ص305.

(3) حميد محمود إسماعيل، «**الإسلام والشيوعيّة**»، **العرفان**، ج47، العدد 7، آذار/ مارس، 1960، ص639 إلى 645.

(4) G. Scarcia, «**La controversia tra Persia e 'Irāq per lo Shaṭṭ el-'Arab (diciembre 1959-gennaio 1960)**», *OM*, **40**, 1960, p.77-93; P. Rossi, «Le =

استقبل شلتوت، في صيف العام 1959، السفير الإيرانيّ في القاهرة لمباحثة تطلّعات الأزهر إلى الوحدة الإسلاميّة. وأكّد شيخ الأزهر على أهمّيّة سياسات عبد الناصر بالنسبة إلى الأزهر، كما شدّد على أهمّيّة الصحافة في تطبيق هذه السياسة العامّة[1]. وقد عبّر الشاه عن شكره على هذا اللطف والكرم بعد أشهر عدّة من خلال إرسال أربعة أبحاث فقهيّة شيعيّة مهمّة إلى الأزهر عبر السفارة الإيرانيّة في القاهرة، ومن خلال دعوة محمود شلتوت إلى زيارة إيران. كما ظهر في خطاب شكرٍ لشلتوت أنّه ذكر فضائل «جماعة التقريب»، التي لم تؤدِّ أيّ دور في علاقات الأزهر مع العلماء العراقيّين، ولم يُذكر لها أيّ شأن. ولعلّ القصد من ذلك كان اعترافًا متحفّظًا بدعم الحكومة الإيرانيّة للجماعة عبر أمينها العامّ[2].

***

لكنّ هذا الابتهاج المُعلن لم يدم أكثر من عام إلا بقليل، قبل أن ينقلب الوضع رأسًا على عقب بين ليلة وضحاها في نهاية شهر تمّوز/ يوليو، عام 1960. وكما كان متوقّعًا، تأزّمت الأوضاع مجدّدًا بسبب حدث سياسيّ؛ وذلك نتيجة تعليق عابر للشاه محمّد رضا بهلوي. فبعد ظهور شائعات لأيّام

= **litige frontalier entre l'Irak et l'Iran»**, *Orient*, Paris, 3, 1959, 12, p.19-26; R.K. Ramazani, **Iran's Foreign Policy**, 1941-1973 . . ., Charlottesville 1975, p.400-404.

(1) **مجلّة الأزهر**، ج31، العدد 2، آب/ أغسطس، 1959، ص251-252.

(2) **مجلّة الأزهر**، ج31، العدد 7، كانون الثاني/ يناير، 1960، ص769؛ الكتب التي ذُكِرت هي **جواهر الكلام** (وليس الأحكام كما أُشير) **في شرائع الإسلام** لمحمّد حسين الصغير (انظر: آغا بزرگ الطهراني، **الذريعة**، ج5، ص275 إلى 277)، **وشرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام** للمحقّق الحلّي (انظر: آغا بزرگ الطهراني، **الذريعة**، ج13، ص47 إلى 50، وللمزيد عن كتاب **المختصر النافع**، انظر: هذا الكتاب، ص310-311، والهامش 129؛ **قواعد الأحكام في مسائل الحلال والحرام** للعلامة الحلّي، (انظر: آغا بزرگ الطهراني، **الذريعة**، ج18، ص176-177)، وأخيرًا **مدارك الأحكام في شرح عبارات «شرائع الإسلام»** لمحمّد بن علي الموسوي العاملي (انظر: آغا بزرگ الطهراني، **الذريعة**، ج20، ص239).

عدّة، في مختلف الصحف الإيرانيّة، عن تصميم إيران على إقامة تمثيل دبلوماسيّ في إسرائيل، ردّ الشاه على بعض الأسئلة حول هذا الموضوع في مؤتمر صحفيّ في 23 تمّوز/ يوليو، بالقول إنّ بلده قد اعترف بدولة إسرائيل اليهوديّة منذ زمن. وبالتالي، لم تكن الشائعات التي ظهرت أمرًا جديدًا، إذ دُعي المبعوث في تل أبيب لأمورٍ تتعلّق بالميزانيّة ليس إلا[1]. وفي الواقع، كان ثمّة علاقات بين البلدين منذ نهاية الأربعينات. إذ استمرّت هذه العلاقات بشكل مبهم عقب اعتراف طهران بإسرائيل في آذار/ مارس، من العام 1950. فأقام قنصل إيرانيّ في تل أبيب من حينٍ لآخر، وحافظت إسرائيل على بعثتها التجاريّة في العاصمة الإيرانيّة[2].

وقد سعى الشاه إلى التقليل من شأن ذلك أكثر من خلال الحجاج بأنّه كان اعترافًا بأمر واقع وليس اعترافًا رسميًّا بطبيعته. ولكنّ الإعلام التابع للحكومة المصريّة أخذ الحادثة على الفور ذريعةً لشنّ حملة إعلاميّة ضدّ الحكومة الإيرانيّة وشخص الشاه، لم تكن هذه الحملة من الانتقادات أقلّ

---

(1) تجد تلخيصًا لتعليقات الشاه والشأن الدبلوماسيّ الناتج عنها، في:

MER, 1, 1960, p.216–220; cf. also *Cahiers de l'Orient Contemporain*, 17, 1960, 43, p.152f. and 205f.; *OM*, **40**, 1060, p.434 & 473f.; *Herder-Korrespondenz*, **15**, 1960–1961, p.70–72; *Archiv der Gegenwart*, **30**, 1960, 8548f.; Rondot, «**L'opinion musulmane**», passim; Ram, «**UAR Iranian Propaganda War**», p.226–232; R.K. Ramazani, **The Persian Gulf. Iran's Role**, Charlottesville 1973, p.36–38; S. Sobhani, **The Pragmatic Entente, Israeli-Iranian Relations, 1948-1988**, Westport, Conn. 1989, p.40f., deals with this only peripherally;

ولا يتناول يونان رزق ذلك في **العلاقات الإيرانيّة بمصر** بتاتًا.

(2) M.G. Weinbaum, «**Iran and Israel, the Discrete Entente**», *Orbis*, 18, 1974- 75, 1070–87; cf. also U. Bialer, «**The Iranian Connection in Israel's Foreign Policy, 1948-1951**», *MEJ*, **39**, 1985, p.292–315, as well as E.E. Shaoul, **Cultural Values and Foreign Policy Decision Making in Iran, The Case of Iran's Recognition of Israel**, Ph.D. dissertation, Washington 1971, esp. p.135–193 (limited to the period 1950–1953).

لذعًا[1] من تلك التي وُجِّهت إلى عبد الكريم قاسم في السنة السالفة. وفي الوقت نفسه، انقطعت العلاقات الدبلوماسيّة مباشرةً بين البلدين. وفي 26 من شهر تمّوز/ يوليو، طُرِد السفير الإيرانيّ وطاقم عمل البعثة الدبلوماسيّة جميعًا من القاهرة، وعليه، انتقمت طهران في اليوم التالي بطرد البعثة المصريّة.

ومع غضّ النظر عن هذه الهجمة الثنائيّة، سرعان ما انحسرت الحماسة في ساحة السياسة الدوليّة، أقّله لأنّ الحكومة في القاهرة عزلت نفسها بردودها المفرطة. ولاسيّما وأنّ عبد الكريم قاسم استغلّ هذا الوضع ودخل الساحة بصفته رجل دولة معتدل. وبقبوله، صراحةً ورغبةً منه، بالتفسير الذي أعطته إيران عن اعترافها بالأمر الواقع فحسب، لم يكسب تحسّنًا، فحسب، في العلاقة بين العراق وإيران، التي عُرِف عنها أنّها كانت متشنّجة قبل ذلك؛ بل أبرز نفسه كنظير لعبد الناصر. وكذلك اتّخذ ملك الأردن حسين موقفًا توفيقيًا، كما لم تكن جامعة الدول العربيّة على اتّفاق مع مصر، وفضّلت تأجيل النقاش حول المسألة إلى اجتماعات الدورة العاديّة لوزراء الخارجيّة في نهاية شهر آب/ أغسطس. وإلى حينها، كانت العاصفة قد سكنت -إلّا العلاقات بين مصر وإيران التي بقيت مبتورةً حتّى فترة قصيرة قبل وفاة عبد الناصر في خريف العام 1970[2]- وشدّد البيان المبهم الذي أطلقه مؤتمر وزراء الجامعة على إخفاء هذه القضيّة كلّها عن أعمدة الصُّحف في غضون خمسة أسابيع فقط.

---

(1) ثمّة بعض الأمثلة على تبادل الشتائم بين السياسيّين كما قيلت في الصحافة، في:

MER, **1**, 1960, p.217a;

فعلى سبيل المثال، وصف وزير الخارجيّة المصريّ، محمود فوزي، الشاهَ بالدنيء الثرثار (...) الذي شوّه وجهه بارتكاب الذنوب. وردّ عليه نظيره في طهران، عبّاس آرام، بوصف عبد الناصر بالفرعون الأرعن.

(2) انظر: هذا الكتاب، ص506.

فكانت النتائج المتأتّية عن ذلك كلّه أكثر خطورةً على جماعة التقريب والنقاش التقريبيّ بأجمعه. ولعلّ السبب، على الأغلب، في ذلك يعزى إلى سلوك الأزهر الذي ثبت على اتّباع قرارات الحكومة كما فعل في الأشهر التي سبقت. وعلاوةً على ذلك، كان الاعتراف بإسرائيل قضيّةً في غاية الحساسيّة في ذلك الوقت، حتّى قبل ذلك لم يترك الأزهر أيّ شك في معارضته الشديدة لأيّ شكل من أشكال التسليم.

وفي أيلول/ سبتمبر، من العام 1953، اكتفت «مجلّة الأزهر»، في أوّل ذكر لها للعلاقة الإيرانيّة الإسرائيليّة، بذكر أنّه بعد الإطاحة بمحمّد مصدّق، الذي قد رفض الاعتراف بإسرائيل، أكّد خليفته اللواء فضل الله زاهدي أنّه لن يغيّر هذا الموقف، بطلب من علماء العراق[1]. وفي السنوات التّالية، استمرّ الأزهر في إطلاق تعليقات حادّة معادية لإسرائيل، ومنها ما كان يسجّل، أحيانًا، خارج العالم الإسلاميّ. وكانت إحدى الوقائع في كانون الثاني/ يناير، من العام 1956، حتّى قبل أزمة السويس، عندما رفضت لجنة الفتوى في الأزهر، قطعًا، أيّ إمكانيّة لتحقيق سلام مع إسرائيل[2]، وكانت تسمية إسرائيل بـ «دولة لصوص» ينسجم تمامًا مع هذه الصورة[3].

ولكن حتّى مع قياس الأمر على خلفية هذا الجزم العدائيّ، كان غريبًا مدى سرعة ردّ فعل الأزهر على مؤتمر الشاه الصحفيّ وتصلّبه؛ إذ اجتمع حوالى اثني عشر ممثّلًا من أهمّ ممثّلي الأزهر، مباشرةً في اليوم التالي

---

(1) **مجلّة الأزهر** ج25، العدد 1، أيلول/ سبتمبر 1953، ص122_123.

(2) **مجلّة الأزهر** ج27، العدد 6، كانون الثاني/ يناير، 1956، ص682 إلى 686؛ انظر:

OM, **36**, 1956, p.21;

كانت المذاهب السنّيّة الأربعة ممثّلةً في اللجنة: حسنين محمّد مخلوف ومحمود شلتوت (كلاهما من الحنفيّة)، وعيسى منّون (شافعي)، وعبد اللطيف السبكي (حنبلي)، ومحمّد الطنيخي (مالكي)؛ انظر: **مجلّة الأزهر**، ج25، العدد 6، شباط/ فبراير، 1954، ص759.

(3) **مجلّة الأزهر**، ج29، العدد 7، كانون الثاني/ يناير، 1958، ص670_671.

(حدّد الأزهر يوم 24 من شهر تمّوز/ يوليو، أنّه تاريخ اعتراف إيران القانونيّ بإسرائيل)، في أوّل جلسة طارئة برئاسة شلتوت. ومضافًا إلى الاستنكار الرسميّ للخطوة الإيرانيّة، قُرّر، كذلك، إرسال برقيّات إلى الشاه وإلى آية الله بروجردي، المشهور بمهادنته للحكومة الإيرانيّة. وفي سبيل الوحدة بين المسلمين، طُلِب من الطرفين أن ﴿ لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[1] [2].

وبعد أسبوعين فحسب، عندما شارف هذا الأمر على نهايته على المستوى الدبلوماسيّ، عُقد اجتماع حضره ما لا يقلّ عن سبع عشرة جماعة إسلاميّة، مجدّدًا برعاية شلتوت، لإدانة عامّة لإيران. وبشكل متوقّع، كانت النقطة المركزية الجليّة في احتجاجهم ـ الذي استخدمته الحكومة كذلك ـ القائل إنّ إيران، باعترافها بإسرائيل، التي اتّخذت أراضي المسلمين في فلسطين أرضًا لها بشكل غير قانونيّ، تكون متواطئةً مع المستعمرين وأعداء الإسلام، الذين هم أسوأ، بما أنّ القرآن يساوي، بشكل واضح، اليهود بالكافرين[3]. وإنّ تبرير الحكومة الإيرانيّة بأنّ اعترافها بإسرائيل مجرّد اعتراف بالأمر الواقع كان مرفوضًا، باعتبار أنّ الإسلام لا يسمح بالتفريق بين الإقرار الواقعيّ أو الرسميّ بلحاظ أعداء الله. وتناسبًا مع ذلك، دعا المجتمعون إلى حرب مقدّسة ضدّ هذا القرار الجسيم، ووجّهوا نداءً مفتوحًا إلى الشعب الإيرانيّ للقيام على حاكمهم[4].

---

(1) سورة آل عمران: الآية 28.

(2) تجد ردّ الأزهر موثّقًا بالكامل في: **مجلّة الأزهر**، ج32، العدد 2، تمّوز/ يوليو، 1960، ص229 إلى 242 وص230ـ231.

(3) المصدر نفسه، ص236ـ237؛ استُشهد بالآية 82 من سورة المائدة، في هذا السياق، ﴿ لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ ﴾. وانظر، كذلك:

J. Bouman, **Der Koran und die Juden. Die Geschichte einer Tragödie, Darmstadt 1990**, esp. p.93-100.

(4) **مجلّة الأزهر**، المصدر المذكور، ص234 و237.

شملت المنظّمات التي شاركت في هذا الاجتماع الفرق الإسلاميّة كلّها، التي كان تواجدها في مصر لا يزال مسموحًا به عقب اتّخاذ إجراءات صارمة ضدّ الإخـوان المسلمين وإرسـاء حكم عبد الناصر. وتضمّن الاجتماع منظّمات إسلاميّة وحدويّة، كمنظّمة المؤتمر الإسلاميّ، التي أسّستها مصر والسعوديّة في العام 1954، وكانت ممثّلة بمحمّد أبو المجد، الذي كان ناشطًا في جماعة التقريب، وتمثّلت السلفيّة الجديدة بجماعة أنصار السنّة المحمّديّة[1]، أو جمعيّة الشّبّان المسلمين، التي كان نائب شيخ الأزهر السابق والناشط في جماعة التقريب عبد اللطيف درّاز متحدّثًا باسمها.

كما كانت جماعة التقريب حاضرةً كذلك. ولأنّ أمينها العامّ محمّد تقي القمي كان في إيران لفترة طويلة من الزمن[2]، حضر نائبه محمّد محمّد المدني كممثّل رسميٍّ لها. ونظرًا إلى دوره الآخر، كعميد لكلّيّة الشريعة في الأزهر، آخذين في الاعتبار ردّة فعله على المطالبة بكرسيّ شيعيّ في الأزهر، اتّضح أنّه لن يقف بوجه خطّ شلتوت، الذي كان مرآةً لسياسة عبد الناصر.

وبذلك تخلّت جماعة التقريب عن ما تبقّى من استقلال، محيلةً نفسها إلى مجرّد ملحقٍ للأزهر، وتابعٍ للحكومة المصريّة. واستنتجت الجماعة، في برقيّة بعثتها إلى السفير الإيرانيّ في القاهرة حتّى قبل 26 تمّوز/ يوليو، استنتاجًا بلغ الغاية في الدّقة، كما تبيّن، وهو أنّ الاعتراف بإسرائيل ضربةٌ قاضية للمساعي السابقة للتقارب كلّها[3].

---

(1) انظر: هذا الكتاب، ص210، الهامش (3).

(2) خليل كمره اى، **رابطة العالم الإسلاميّ**، ص16 فصاعدًا، حيث يستشهد برسالة من شلتوت إلى القمي بتاريخ 19 أيّار/ مايو، 1960، يذكر فيها شيخ الأزهر مغادرة القمي مصر.

(3) **مجلّة الأزهر**، ج32، العدد 2، تمّوز/ يوليو، 1960، ص238.

وبعد قرارات مؤتمر الأزهر وإعلان شلتوت الذي يُشير علنًا إلى ضرورة السعي إلى إسقاط الشاه ـالذي كان قد قبل منه هدايا قبل ذلك بنصف سنة فقط ـ، لم يتبقَّ أيّ امكانيّة لتوافق ودّيّ في هذا الصراع. ولم تُغيّر شيئًا برقيّة ردّ الحاكم الإيرانيّ على شلتوت التي لم تُكرّس لفظًا واحدًا للحديث عن إسرائيل؛ بل رُكّز فيها على الدور الإيجابيّ الذي أدّاه في أزمة السويس، وقد حمدته «مجلّة الأزهر» من قبل[1]. أمّا بلحاظ العراق بين عامي 1958 و1959، فتحوّلت العلاقات مع إيران، في فترة وجيزة جدًّا، من علاقات وفاق ووئام إلى أمد طويل ومتواصل من الصمت، يُقطع، كلّ حين، لتبادل الأحقاد فحسب[2].

وقد فشل شلتوت في محاولته استمالة علماء النجف إلى صفّه حينما ناشد أهمّ ممثّليهم، آية الله محسن الحكيم، للاستعانة بعلاقاته مع العلماء الإيرانيّين حول البروجردي لإبطال الإقرار المثير للجدل. فردَّ الحكيم، الذي هو بنفسه ندّد بتعليقات الشاه في رسالتين بعثهما إلى البروجردي وآية الله محمّد موسوي بهبهاني المقيم في طهران[3] [4]، على شيخ الأزهر بالقول إنّ العلماء في إيران أعلموه بأنّه لم يحصل أيّ اعتراف بإسرائيل على

(1) طُبعت البرقيّة في: موسى بهيّة، **نقد وتعليق**، ص35ـ36.

(2) انظر: مثلًا: عبد الرحيم نجاتي، **عول وتعصيب**، ص624، الذي انتقد عبد الناصر بشدّة من دون تسميته بسبب ميوله التوسّعيّة المزعومة؛ انظر نقيض ذلك، في: **مجلّة الأزهر**، ج36، العدد 2، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1964؛ أمّا في صفحة العنوان فقد ورد تاريخ كانون الثاني/ يناير، 1965، ص766، حيث ذُكرت الاحتجاجات ضدّ سياسات الشاه بخصوص فلسطين، وأُعرب عن الأمل بأن يضع الإسلام حدًّا لهذا الظلم؛ للمزيد عن حجاجات محدثة باللهجة نفسها، انظر: أحمد شلبي، **حركات فارسية مدمّرة**، ص192ـ193.

(3) Regarding him (1874-1963), see: H. Algar, *EIr.* IV, p96f.; GD IV, p401-403.

(4) نُشرت البرقيّتان في: عدنان السرّاج، **الإمام محسن الحكيم**، ص286 (كاقتباس من مجلّة **الأضواء** 19، آب/ أغسطس، 1960).

الإطلاق، ولا تنوي الحكومة الاعتراف بها لا الآن، ولا في المستقبل[1]. والجدير ملاحظته في هذه الحادثة أنّ إشارة الحكيم، الذي لم يكن تفسيره إلّا تكرارًا لكلام الحكومة الرسميّ، الصريحة «لِبعض» العلماء في طهران، الذين لم يحدّدهم، كانت مناسبةً له على ما يبدو. ويبدو أنّ عدم وجود أيّ سبب عند الحكيم لمعارضة الشاه ينسجم مع هذا السياق. يذكر آية الله منتظري في مذكّراته أنّ الحكيم أجاب، في إحدى المرّات التي سُئل فيها عن سبب دفاعه عن النظام الإيرانيّ بالقول إنّها، في النهاية، دولةٌ شيعيّةٌ[2].

عثر الشاه، كنظيره عبد الناصر، على مجموعة من قضاة فقهاء، مستعدّين للوقوف، بكلّ صراحة، بجانب حكومته في هذا النزاع، بعد أن سعى في طلبهم. إذ كان موقف آية الله بهبهاني، المتحدّث باسمهم، والمؤيّد للحكومة، معروفًا منذ سنين[3]. ولم يكن، كذلك، آية الله البروجردي، الذي كان مقيمًا في قم، معارضًا بأيّ حالٍ من الأحوال للنظام، ولم يُفصح عن موقفه للرأي العام كما كان معتادًا. ولكن ربما يمكن افتراض أنّه أيّد وجهة نظر الحكومة كذلك.

لم يجيّش هذا الشأن السياسيّ إلّا القليل القليل من الحرارة عند الرأي العامّ الشيعيّ، وما من أدّلة تُثبت هذا الأمر إلّا ردّ الحكيم المطمئن لشلتوت. تُعدّ التقارير ذات الصلة المنشورة في مجلّة «العرفان» اللبنانيّة غنيّةً عن الشرح، إذ خصّصت المجلّة سبعة عشر سطرًا، فقط، في موقع

(1) عدنان السرّاج، **الإمام محسن الحكيم**، ص310 إلى 312 (من الأضواء من 24 آب/ أغسطس)؛ نُشرت البرقيّتان أيضًا لاحقًا، في: **العرفان**، ج48، العددين 5ـ6، كانون الثاني/ يناير ـ شباط/ فبراير، 1961، ص610 إلى 612.

(2) حسين منتظري، **متن كامل خاطرات**، ص81.

(3) Akhavi, **Religion and Politics**, p.72–75; Mottahedeh, **The Mantle of the Prophet**, p.239f.; Rondot, «**L’opinion musulmane**», p.99 (there cited as «Behbani»; when Rondot’s mentioned the «principal moujtahid d’Irak, l’Ayatollah Karim», he might have meant Muḥsin al-Ḥakim).

غير بارز في قسم الأخبار المتعلّقة بهذا الشأن، وكان ذلك بعد شهرين اثنين من انتهاء الأمر، بما أنّ طاقم التحرير كان في إجازةٍ سنويّة. وأشار المقال، بشكل مقتضب، إلى عدم حصول أيّ تعامل سياسيّ بين إيران وإسرائيل، الأمر الذي أكّده البروجردي، ما يعني أن لا تبرير لقطع العلاقات بين مصر وإيران[1]. ومن المؤكّد أنّ التجاهل المقصود لحادثة قد أثارت امتعاضًا بين مراجع السنّة ملاكه الرغبة في تجنّب تعريض العلاقة الحسّاسة بين السنّة والشيعة إلى خطر أكبر. إذ إنّ علاقتهم لم تستمرّ من دون توترات حادّة، حتّى في أوقات الغبطة الكبرى.

ولكن أثبتت النتيجة أنّها معاكسة تمامًا لما كان مطلوبًا. فالأزهر ترك الأمر للإدانة المنشورة في عدد تمّوز/ يوليو، من «مجلّة الأزهر»، ولم يجرِ أيّ اتّصال رسميّ آخر بعلماء الشيعة في ما تبقّى من ولاية شلتوت في منصبه. وكذلك، يمكن ترجمة الشجب الشديد لحملة الحكومة الإيرانيّة ضدّ المعارضة المتنامية من قِبَل العلماء بقيادة روح الله الخميني، التي نشأت في العام 1963[2]، على أنّه ضربة موجّهة إلى الشاه، لا من حيث إنّه دفاع صريح عن الشيعة. وقد تجنّب شلتوت في بيانه ذكر لفظ «الشيعة»، متحدّثًا، فحسب، عن «علماء إيران»، وكذلك لم يأتِ على ذكر أيّ أسماء[3]. وتراجعت العلاقات بين الأزهر وعلماء العراق في النجف بشكلٍ ملحوظ في السنوات اللاحقة؛ لكنّها لم تتدهور إلى درجة العداوة. فعلى سبيل المثال، حضر محسن الحكيم، بنفسه، مراسم تشييع جنازة محمود شلتوت، الذي توفّي في كانون الأوّل/ ديسمبر، من العام 1963[4].

(1) العرفان، ج48، العدد 1، أيلول/ سبتمبر، 1960، ص102.

(2) Cf. in this regard Karl-Heinrich Göbel, **Moderne schiitische Politik und Staatsidee nach Taufiq al-Fukaikī**, p.176-184; Mottahedeh, **The Mantle of the Prophet**, 188-191.

(3) **مجلّة الأزهر**، ج35، العدد 2، تمّوز/ يوليو، 1963، ص136_137.

(4) «تعازي العالم الإسلاميّ بوفاة الإمام الأكبر»، **مجلّة الأزهر**، ج35، العدد 6، كانون الثاني/ =

وقد عكست البرودة المتزايدة في العلاقة بين الحوزات العلميّة خيبة علماء السنّة من سلوك زملائهم في العراق، من جهة؛ إذ إنّهم أوضحوا موقفهم المؤيّد للقرار الإيرانيّ المُنتقَد بشدّة بلحاظ بالشأن الإيرانيّ الإسرائيليّ، عندما، وقفوا إلى جانب البروجردي والبهبهاني في قبول بيانات حكومة طهران الرسميّة، بدلًا من الوقوف مع الأزهر.

ومن جهة أخرى، عبَّر الحذر المتزايد عن الوضع الميؤوس منه الذي أوصل الأزهر نفسه إليه بردّة فعله المتهوّرة وغير الدبلوماسيّة لمؤتمر الشاه الصحفيّ. وقد بدت العودة إلى العلاقات في خريف العام 1959 مستحيلةً في ظلّ هذه الظروف، حتّى وإنْ رغبت الجامعة في ذلك، ومنحت الحكومة موافقتها، إذ إنّها كانت ستؤدّي إلى إراقة ماء وجه شلتوت وعلماء آخرين بما لا يمكن التنبّؤ به.

أمّا بالنسبة إلى العلماء في النجف، فكان انصياع الأزهر الجليّ لحكومة عبد الناصر سببًا لرجوعهم إلى لزوم الحذر من علماء السنّة في القاهرة، وكذا الابتعاد عنهم. ويمكن استشفاف ذلك في تعليقٍ صاغه محمّد رضا المظفّر، بشكل أنيق، وحمل انتقادًا خفيًّا للأزهر. إذ كتب في مقالٍ حول الندوات الدينيّة في النجف التي، بشكل غريب، نُشِرت في «مجلّة الأزهر»، أن لم يكن للمرجعيّة الشيعيّة علاقات ماليّة ولا أيّ علاقة أخرى مع الحكومات على اختلافها، مع غضّ النظر عن الظروف. وخلافًا لذلك، أكّد على حقّ صنع القرار المستقلّ عبر الاجتهاد، وكذلك بفعل حرّيّة الرأي التّامّة، اللتين سادتا في النجف[1].

= يناير، 1964، ص754 إلى 763، لا سيّما ص760 و763.

(1) محمّد رضا المظفّر، «**جامعة النجف الأشرف...**»، **مجلّة الأزهر**، ج32، العدد 6، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1960، ص604 إلى 607، لا سيّما 605؛ وانظر، كذلك: عدنان السرّاج، **الإمام محسن الحكيم**، ص170ـ171.

وقد كان لهذا الانتقاد للأزهر، الذي يصعب استنتاجه من النظرة الأولى، تأثير خطير جرّاء الوضع السياسيّ الذي أُطلِق فيه. فلم يكن الصراع ضدّ الشيوعيّة وحده كافيًا ليُشكّل قاعدةً للتفاهم المتبادل بين الأزهر، كمؤسّسة، وعلماء الشيعة، ولاسيّما عندما تقلّص التهديد من عدوّهم المشترك، أو بات لا يحمل الخطورة نفسها التي كان يحملها من قبل على الأقلّ، ولاسيّما وأنّ أولويّات سياسيّة أخرى ظهرت إلى الواجهة. ومثّلت مقاطعة الأزهر للنجف نتيجةً لتغيّرٍ في سياسة مصر الخارجيّة اعترافًا مفتوحًا بأنّ الوفاق الوجيز بين عامي 1958 و1959 لم يكن إلّا مصلحةً تحكمها الحوادث الآنيّة. ومن ثمّ لم يعد أحد يهدف إلى تحقيق بواعث النقاش الدينيّ-الفقهيّ، ولم يعد يُرتقب تحقيقها.

وبذلك ألغي الحوار التقريبيّ، المُمَنهج، مباشرةً بُعيد انقطاع العلاقات الدبلوماسيّة بين الحكومتين المصريّة والإيرانيّة. ويمكن أخذ انطباع ما بأنّ ردّة فعل شلتوت والأزهر كانت عنيفةً جدًّا في هذا السياق، من أجل وضع حدّ للحوار الحاليّ حول التقريب، مصحوبةً، كما من قبل، بسيلٍ من المطالب والتوقّعات نتيجةً لتعليقات العام 1959، ومن أجل إبطال الفتوى التي ما عادت تُلاقي استحسانًا وقتها شيئًا فشيئًا.

استئناف الجدال

سرعان ما ظهر ردّ المعارضين للتقارب مع الشيعة من السنّة، ممّن ينتمون، إلى حدٍّ كبير، إلى الحلقات التقليديّة المعادية للتشيّع من السلفيّة الجديدة والوهّابيّة. وعلى الرغم من التضييق، بشكل ملحوظ، على حرّيّة حركتهم بسبب التغيّرات في السياسة المصريّة، لم تُخمد أصواتهم كلّيًّا في العام الأوّل من ولاية شلتوت، وفي غضون الحملة الترويجيّة لفتواه. وبالفعل في تمّوز/ يوليو، من العام 1959، أي بعد نشر المقابلة مباشرةً، وجّه قائد جماعة أنصار السنّة المحمّديّة، عبد الرحمن الوكيل، رسالةً

مفتوحةً إلى شلتوت في مجلّة جماعته، مؤكّدًا، بنحوٍ خاصّ، على مواضيع مثيرة للجدل، كتقديس القبور، وتحريف النصّ القرآنيّ، وعصمة الأئمّة، ومعترضًا على لهجة شلتوت الاسترضائيّة، فأثار ردًّا مفصّلًا من قِبَل العالِم اللبنانيّ حسين يوسف مكّي العاملي الذي نُشر في «العرفان» على الفور[1].

وحتّى بعد عزل الخطيب عن منصب رئيس التحرير، ظلَّ أعداء التّقريب قادرين على الحفاظ على موطئ قدم لهم في «مجلّة الأزهر»، على الرغم من أنّ النقد الذي أعربوا عنه كان لا بدّ من أن يكون أكثر حذرًا. ومثالٌ على ذلك مقال كتبه حسن عمر عن الشيعة الغلاة، الذي احتجّ فيه على ادّعاء المدني المُطمئن بأنّه لم يَعُد لهؤلاء المغالين وجود في هذه الأيّام[2]. ولكن في مواضع أخرى، تحدّث عمر عن الإسماعيليّة، والعلويّة، وحتّى الدروز، الداخلين في النقاش التقريبيّ[3]، فلم يشتكِ من وجود هذه الجماعات فحسب؛ بل ولام غياب دعوات الأزهر التبشيريّة إليها كذلك. وبالتّالي، عاد عبد اللطيف المشتهري، مبعوث الأزهر الذي قد أُرسِل تلك السنة، أي 1379 هـ (1960_1959)، والذي كان من المفترض أن يكون داعيًا لهم إلى الإسلام، إلى القاهرة بعد شهرٍ واحدٍ فقط[4]. والجدير ذكره أنّ في هذه

---

(1) حسين العاملي، «مع رئيس تحرير مجلّة الهادي النبوي»، العرفان، ج47، العدد 2، تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1959، ص194 إلى 197؛ مثّل الوكيل (1913_1970)، الذي عمل في كلّيّة الشريعة في مكّة في الستّينات، أيضًا، منظمّته في غضون المؤتمر المذكور أعلاه في الأزهر في ، آب/ أغسطس، من العام 1960 الذي آل إلى إدانة إيران؛ انظر: **مجلّة الأزهر**، ج32، العدد 2، تمّوز/ يوليو، 1960، ص232.

(2) وفي مقال المدني، المذكور أعلاه، الذي أوضح فيه اقتراح إنشاء كرسيّ شيعيّ في الأزهر، ذكر، عرضًا، أنّه لم يعد للغلاة وجود ولا أثر؛ «**رجة البعث في كلّيّة الشريعة**»، **مجلّة الأزهر** ج31، العدد 6، كانون الثاني، ديسمبر 1959، من ص526 إلى 536 وص528.

(3) انظر: هذا الكتاب، ص367، الهامش (2).

(4) حسن عمر، «**غلاة الشيعة لم ينقرضوا بعد**»، **مجلّة الأزهر**، ج31، العدد 8، شباط/ فبراير، 1960، ص907_908؛ انظر:

Kramer, «**Syria's Alawis and Shi'ism**», p.245;

المناسبة، كذلك، ظهر رفضٌ شيعيّ لهذه الاستنكارات في «**العرفان**»؛ إذ دافع محمّد حسن شعبان عن النصيريّة (التي يُحتمل أنّه انتمى إليها)، وانتقد «مجلّة الأزهر» على نشرها لكلام عُمَر، الذي كان في نظره انتكاسًا إلى «الناصبيّة الهدّامة»[1].

وغالبًا ما كانت الاعتراضات تصل من خارج مصر إلى المعنيين مباشرةً من خلال البريد. وكان بعضها أسئلةً مُشكِّكةً، كالتي أرسلها شخص يُدعى «أبو الوفا المعتمدي الكردستاني»، الذي نُشرت رسالته مع ردّ شلتوت عليها في «رسالة الإسلام»[2]، وأخرى كانت جداليّةً بحتةً تُطالب بإبطال الفتوى، بما أنّها أُصدِرت لغاياتٍ سياسيّة فحسب[3]. وأبرز مثال على ذلك رسالة يُفترض أنّها بُعثت إلى لجنة الفتوى في الأزهر من محمّد نصيف، وهو من عائلة مشهورة من وجهاء الحجاز[4]. وفيها، وفقًا

= محمّد الغزالي، **دفاع عن العقيدة**، ص270.

(1) محمّد الشعبان، «**ناصبيّة هدّامة**»، العرفان، ج47، العدد 9، أيّار/ مايو، 1960، ص886ـ887؛ للمزيد عن لفظ نواصب، انظر: هذا الكتاب، ص127.

(2) **رسالة الإسلام**، ج12، 1960، ص396 إلى 400؛ خليل كمره اى، **رابطة العالم الإسلاميّ**، ص127 إلى 135؛ انظر: المصدر نفسه، ص13ـ14 وللكاتب نفسه، **پيام إيران**، ص10ـ11 (مقدّمة بقلم حسين فشاهي).

(3) خليل كمره اى، **رابطة العالم الإسلاميّ**، ص19 إلى 21، حيث يستشهد برسالة مشابهة من عُمَر فاروق أعظم، ومن ثمّ يدحض احتجاجه بإسهاب (الصفحات 25 إلى 112)؛ للمزيد انظر: ص366ـ367 أدناه؛ عليّ الخاقاني، **مع الخطوط العريضة**، ص25، حيث يروي أنّه قرأ كتاب بعنوان **تنبيه العوام لانحراف شلتوت عن الإسلام** ولكن لا يذكر المؤلّف، أو مكان النشر وتاريخه.

(4) للمزيد عنه (1884ـ1971)، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج6، ص107ـ108؛ محمّد مغربي، **أعلام الحجاز**، ج1، ص209 إلى 215؛ انظر كذلك:

OM, **6**, 1926, p.103;

كان حفيده عبد الله بن عُمر نصيف (وُلد عام 1939) رئيس رابطة العالم الإسلاميّ في مكّة من العام 1983 حتّى تمّوز/ يوليو، من العام 1993، انظر:

= Schulze, **Internationalismus**, p.242f.;

للنسخة المنقولة عن محمّد عرفة[1]، طلب من اللجنة بيانًا حول كتاب «فصل الخطاب في تحريف كتاب ربّ الأرباب»، الذي أشعل به العالِم الإيرانيّ حسين نوري الطبرسي (توفّي عام 1902) الجدال المعاصر حول التحريف المزعوم للقرآن. لم يكن نصيف، في الواقع، مهتمًّا برأي الأزهر في الكتاب، وهذا ما عبّر عنه من باب الحيطة، بل كان غرضه أن يُبيّن، بشكل لا يدعو إلى الشكّ، للأزهر مَن هم، بالتحديد، الذين كان الأزهر يستعدّ للتعامل معهم وتقبّلهم، ولاسيّما الذين حذوا حذو الطبرسي في التشكيك بصحّة النصّ القرآنيّ.

ولا ريب في أنّ نصيف عمّم رأي هذا العالِم باعتباره أنّ الشيعة المعاصرين كلّهم حملوا هذا الرأي، على الرغم من أنّ ثمّة تعليقات علماء شيعة آخرين تُفيد خلاف ذلك. إذ كان، في الماضي، ناشطًا جدًّا في مجال الجدال المضادّ للتشيّع، وقد أظهر أنّه القوّة الدافعة الكامنة وراء كثير من الهجاء البالغ الأثر. ويعود الفضل لوجود كتابات الخطيب الجداليّة القديمة، بشكل أساس، إلى تأثير نصيف الذي كان الخطيب يشدّد عليه مرارًا[2]. فكان هو من حرّر كتاب «الخطوط العريضة» الذائع الصيت الذي نُشِر في أوائل العام 1961 لمحبّ الدين الخطيب؛ حيث يستحوذ الحديث

= بما أنّه كان نائب رئيس مجلس الشورى الحديث العهد في السعوديّة.

(1) انظر مقدّمته للطبعة الجديدة، من: موسى جار الله، **الوشيعة**، ص2 إلى 18.

(2) انظر مقدّمته، في: الآلوسي، **مختصر التحفة الاثنا عشرية**؛ انظر: **مجلّة الأزهر**، ج25، العدد 3، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1953، ص371؛ محمّد الذهبي، **منتقى من منهاج الإعتدال**، ص13ـ14؛ انظر: **مجلّة الأزهر**، ج26، العددان 17ـ18، أيّار/ مايو، 1955، ص1045ـ1046؛ في العام 1938، حرّض نصيف أيضًا عبد الله القسيمي (توفّي عام 1996) على احتجاجه **الصراع بين الإسلام والوثنيّة** (انظر: المصدر نفسه، ج1، العدد 39)، الذي بدا وكأنّه ردّ على محسن الأمين؛ وانظر، كذلك:

Wasella, Vom, **Fundamentalisten zum Atheisten**, p.65ff.

عن مسألة ادّعاء تحريف القرآن على مساحةٍ مهمّة فيه، وهذا أمر سيُتطرّق إليه بعد قليل.

وإلى هذه الفترة من الزمن، يمكن اعتبار أنّ الانتقادات حيال التقريب لا تتعدّى كونها ملاحظات ساخرة، ومزعجة، افتقرت إلى الدعم الرسميّ، لكن هذا المشهد تغيّر عقب أحداث صيف العام 1960. ومن ثمّ تأزّم الحال إلى حدٍّ كبير في الخريف، ويبدو أنّ أمورًا ثانويّة كانت هي ما يهيّج الوضع في أغلب الأحيان، كما في الأشهر السالفة. وفي 23 أيلول/ سبتمبر، عام 1960، نشر ناقدٌ يُدعى «إبراهيم الجبهان»، الذي، إلى ذلك الوقت، كان مجهولًا خارج شبه الجزيرة العربيّة، رسالةً مفتوحةً موجّهة إلى محمود شلتوت في دورية «راية الإسلام» المؤسّسة في الرياض، حيث شنّ هجومًا شرسًا على سياسته المتعلّقة بالتقريب في السنة والنيّف اللتين سبقتا[1].

وخاطب شيخ الأزهر بلهجة الخاضع، متوسّعًا في قائمة كاملة من الذنوب المنسوبة إلى الشيعة، فناداه بـ«يا سيّدي»، قائلًا إنّ شلتوت لم ينجح في إدراك أيٍّ من غايات محاوريه الحقيقيّة، وإنّه قد وقع في أحابيل جماعة التقريب[2]، معتبرًا أنّه خلافًا لادّعاءات الجماعة، لم تكن الطائفتان تتعارضان في ترجمتها للأحكام الفقهيّة فحسب؛ بل كان السنّة والشيعة،

---

(1) «**خطاب موجّه لشيخ الأزهر**»، أُعيد طبعه، في: العرفان، ج48، العدد 3، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1960، ص291 إلى 294، وفي محمّد ثابت، **الوحدة الإسلاميّة**، ص111 إلى 117؛ وانظر، كذلك:

Ende, «**Die Azhar**», p.315ff.

(2) محمّد ثابت، **الوحدة الإسلاميّة**، ص114؛ لم يكن هذا الاحتجاج بالجديد، إذ استخدمه الملّاح للنيل من عبد المجيد سليم (انظر: هذا الكتاب، ص307)، وتجده أيضًا في: عبد المنعم النمر، **المؤامرة على الكعبة**، ص45، الهامش 1؛ يتسرّع قليلًا مايكل فيشير (M. Fischer) في القبول بالادّعاء الذي يقول بأنّ غايات الشيعة من التّقريب هي جزء من تقيّة فحسب، انظر:

Fischer, **Iran**, p.178f.

كذلك، على خلاف في أصول الدين نفسها، بما في ذلك التوحيد والقرآن، ناهيك عن موقف الشيعة من صحابة النبيّ [ص]. ورأى أنّه من غير المقبول التفريق في التشيّع بين الإماميّة، وفِرَق أخرى كالإسماعيليّة، والبهائيّة، والقرامطة، والشيخيّة، والقاديانيّة، والأحمديّة، بما أنّ القاسم المشترك بينها الكفر الذي مردّه إلى أصلها المشترك[1].

ونظرًا إلى هذه الأحداث، وصف الجبهان «الإسلام الذي تلبّسوا (أي الشيعة) به» بأنّه استسلام للصهيونيّة، ورأى أنّ ثمّة رابطًا مباشراً ابتداءًا من عبد الله بن سبأ إلى الشعوبيّة، وصولًا إلى الاعتراف الإيرانيّ بإسرائيل[2]. وبالطبع لا يخفى على أحد التلاعب اللفظيّ المثير للجدل، فكان المستهدف الإمام السادس، جعفر الصادق، الذي نعته الجبهان بـ«صادقهم الكاذب»[3].

وقد فهم الشيعة على الفور أنّ العناية في انتقاء مكان نشر المقالة وتاريخها كانت ذريعةً للحرب. لو كان هذا الكلام تعبيرًا عن رأي كاتب من الكتّاب في ظروفٍ أخرى، كان من الممكن أن يُواجه باستنكار صامت. ولكن في هذه الحالة، انتهز أكثر خصوم الشيعة عنادًا، من صفوف الوهابيّة، الفرصةَ لصبّ الزيت على النار، ولإشعال الوضع الذي كان متوتّرًا للغاية لأسابيع عدّة.

ألمح «استعلام» محمّد نصيف الأزهر، إلى أنّ سياسة التفاهم مع الشيعة، التي بادر إليها عبد الناصر ونفّذها شلتوت، لم تُلاقِ جمهورًا مؤيّدًا في أصقاع العالَم الإسلاميّ كلّها، ولاسيّما في السعوديّة حيث لاقت

---

(1) محمّد ثابت، **الوحدة الإسلاميّة**، ص114.

(2) المصدر نفسه، ص113؛ للمزيد عن الشعوبيّة، انظر:

R. Mottahedeh, «**The Shu'ûbîya Controversy and the Social History of Early Islamic Iran**», *IJMES*, 7, 1976, p.161-182.

(3) محمّد ثابت، **الوحدة الإسلاميّة**، ص112 و116.

مناهضةً صريحةً، والآن بات هذا الانطباع مؤكّدًا. فكانت «راية الإسلام»، التي نُشِرت للمرّة الأولى في أيّار/ مايو، عام 1959، أوّل مجلّة محض وهّابية[1]، كما كان لها موقعٌ شبه رسميّ. وكان صاحبها العالِم النجديّ نجد عبد اللطيف بن إبراهيم آل الشيخ، أخ المفتي السعوديّ الأعلى محمّد بن إبراهيم آل الشيخ، وقائدٌ لمؤسّسة علميّة في الرياض من وقت إلى آخر[2]. ينحدر كلاهما من أكثر عائلات العلماء بروزًا ووجاهةً في السعوديّة، ولم يكن سلفهما الشهير أقلّ شأنًا من محمّد بن عبد الوهّاب نفسه[3]. يمكن، تاليًا، الافتراض براحة أنّ مقال الجبهان يعكس، وبكلّ وضوح، السياسة السعوديّة المتّبعة في هذه القضيّة.

وقد ظهر الجزء الأكبر من الردود الشيعيّة على مقال الجبهان في صفحات مجلّة «العرفان». يبدو أنّ محرّريها أدركوا أنّ الجهود المبذولة للتقليل من شأن العلاقة الدبلوماسيّة بين مصر وإيران قد آلت إلى نتائج سلبيّة، لذا تضمّن البيان الأوّل حول الجبهان عرضًا يُظهر دعمًا لشلتوت، وعبد الناصر، والسادات. وكذلك دافع محمّد جواد مغنيّة عن شلتوت قبالة التُّهمَ الموجّهة إليه[4].

---

(1) Schulze, **Internationalismus**, p.254.

(2) المصدر نفسه، ص144؛ للمزيد عبد اللطيف بن إبراهيم آل الشيخ (1897/ 1898 ـ 1967)، انظر: عبد الله البسّام، **علماء نجد**، ج2، ص494ـ495، وللمزيد عن محمّد بن إبراهيم (1893ـ1969)، انظر: المصدر نفسه، ج1، ص88 إلى 97.

(3) Steinberg, **Religion und Staat**, p.245-248 & 305f.;

ولا تزال العائلة تبسط سيطرتها إلى اليوم: فبعد وفاة المفتي الأعلى عبد العزيز بن باز في العام 1999، عُيّن عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ خليفةً له؛ في العام نفسه، أصبح صالح بن عبد العزيز آل الشيخ وزيرًا للشؤون الإسلاميّة؛ وانظر:

MECS, **23**, 1999, p.513.

(4) **العرفان**، ج48، العدد 3، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1960، ص291 إلى 296؛ أُعيد طبع مساهمة مغنيّة (المصدر نفسه، ص294 إلى 296)، في: **الشيعة والحاكمون**، ص205 إلى 211.

تميّزت الأشهر التالية بمكاتبة نشطة بين العلماء الشيعة، وبرسائل مُرسلة من مراجع الشيعة إلى العلماء والسياسيّين من السّنّة، ما صيّر «العرفان» مركزًا لاحتجاج عالميّ، بكلّ ما للكلمة من معنًى[1]. وقد فشلت أولى محاولات المجلّة لوضع حدٍّ للجدال، ولإقناع القرّاء بالكفّ عن إبراق مزيد من الرسائل في هذا السياق[2]. ولم يهدإ الوضع مجدّدًا إلّا في نيسان/ أبريل، من العام 1961، أي بعد مرور نصف سنة من تهجّم الجبهان. لكنّ الجبهان ظلَّ هدفًا للنقد الشيعيّ، إلى جانب أحمد أمين، والخطيب، والملّاح، وغيرهم، في مجال الأدبيّات التقريبيّة إلى هذا اليوم[3].

ومضافًا إلى تغطية «العرفان» لهذه المسألة، أثار مؤلَّفان مستقلّان بعض الاهتمام. في الأوّل، جمع سلمان الخاقاني، وهو عالم من أصلٍ عراقيّ، كان مقيمًا في مدينة خرّم شهر جنوبيّ غرب إيران، وآية الله محمّد صادق الروحاني، الذي درّس في مدينة قمّ[4]، تعليقاتهما على الجبهان،

(1) وصلت رسائل الاحتجاج إلى **العرفان** من البحرين، ودكّار، ومسقط، وديترويت، وغيرها. (انظر: العرفان، ج48، العددان 5ـ6، كانون الثاني/ يناير ـ شباط/ فبراير)، ص621ـ622؛ وإندونيسيا ج48، العدد 9، نيسان/ أبريل، 1961، ص911 إلى 914)؛ وكذلك كامبردج (ج48، العدد 10، نيسان/ أبريل، 1961، ص1032)؛ نُشر مقال كامل لعبد الله برّي، وهو عضو في الجالية الشيعيّة في ديترويت المذكوة آنفًا، انظر: ج48، العدد 8، آذار/ مارس، 1961، ص801 إلى 803.

(2) **العرفان**، ج48، العددان 5ـ6، كانون الثاني/ يناير ـ شباط/ فبراير 1961، ص622.

(3) محمّد عليّ الزعبي، **لا سنّة ولا شيعة**، ص208 إلى 210؛ محمّد ثابت، **الوحدة الإسلاميّة**، ص7ـ8؛ محمّد حسين فضل الله، **آفاق إسلامية**، ص26 إلى 45، ولا سيّما ص38 فصاعدًا (حيث أعيد نشر مقال، «**الإيجابيّة واقعنا الطائفي**» من عام 1964)؛ سلمان الخاقاني، **الشيعة والسنّة في الميزان**، ص183ـ184؛ مرتضى الرضوي، **البرهان**، ص12؛ خليل كمره اى، **پيام إيران**، ص8.

(4) للمزيد عن الخاقاني (1914ـ1987/ 1988)، انظر: كوركيس عوّاد، **معجم المؤلّفين العراقيّين**، ج2، ص49ـ50؛ محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر**، ج1، ص472؛ محمّد شريف رازي، **گنجينه اى دانشمندان**، ج5، ص31ـ32؛ ج2، ص160 إلى 162؛ عليّ الخاقاني، **شعراء الغريّ**، ج4، ص168 إلى 189؛ للمزيد عن الروحاني، 1919 أو 1921ـ =

والملاحظات التي وصلتهما عبر البريد من بلدان أخرى[1]. ويبدو أنّ الطبعة الأولى منها، التي نُشرت بعد شهرٍ فقط من ظهور المقال المثير للجدل، بيعت بالكامل وبسرعة هائلة، فبرزت حاجة إلى إصدار طبعة أخرى في كانون الثاني من العام 1961. أمّا الرّد الثاني فكان على يد العالِم الإيرانيّ محمّد صالح المازندراني، الذي سبق الحديث عن التزامه بقضيّة التقريب، والذي أسهب في مقاله، داحضًا فيه افتراءات الجبهان نقطةً تلو الأخرى. ومن النقاط المركزيّة التي تناولها البحث دعوةُ الملك السعوديّ إلى عقد مؤتمر يضمّ علماء إصلاحيّين من أجل إزالة هذه الشوكة من هذه المملكة، التي ينظر إليها المسلمون جميعهم على أنّها مكان ولادة الرسول [ص] وأهل البيت [ع] وموقع يضمّ أقدس الأماكن في الإسلام[2].

وقد سار هذا الجدال حول مضمون اتّهامات الجبهان في طرق سابلة، فبالكاد كان هذا الأمر مفاجئًا نظرًا إلى عموميّة هجومه، وحدّة لهجته. فعلى سبيل المثال، خاطبه الكاتب الشيعيّ العراقيّ أحمد بن عزيز الموسوي الغالي في ردّه الحادّ عليه مستعملًا لفظ «خارجيّ»[3]. وكان أغلبيّة النقّاد الشيعة يقتبسون افتراءاته بإسهاب، ولكن لدحضها بالطريقة المفصّلة نفسها، على طريقة جواب للمُرسِل كلّما أمكن[4]. وببعض الحَميّة،

= 1997)، انظر: محمّد شريف رازي، **گنجينه اى دانشمندان**، ج2، ص160 إلى 162؛ محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر**، ج2، ص617 و618؛ وانظر:

Obituary in Dialogue, August 1997, p.2; Akhavi, **Religion and Politics, 100**, counted him among the radical ulamā.

(1) موسى بهيّة وآخرون، **نقد وتعليق**. لم يكن باستطاعتي الحصول على معلومات عن سيرة موسى بهيّة، أوّل المؤلّفين المذكورين في صفحة العنوان، فلعلّ اسمه اسمًا مستعارًا؛ يبدو أنّ مساهمته في الكتاب كانت محصورةً في المقدّمة (ص8 إلى 13).

(2) محمّد صالح المازندراني، **رسالة كلمات الحجج العامرة**، ص14 والمصدر المذكور سابقًا.

(3) للمزيد، انظر: أحمد الغالي، **قاطع البرهان**.

(4) مغنيّة، في: **العرفان**، ج48، العدد 3، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1960، ص294 إلى 296؛ محمّد ثابت، **الوحدة الإسلاميّة**، ص117 إلى 141؛ موسى بهيّة، **نقد وتعليق**، ص14 إلى 55؛ بخلاف =

استنكروا الادّعاء الذي يقول إنّ التشيّع استسلم للصهيونيّة، بناءً على إرجاع التشيّع نفسه إلى عبد الله بن سبأ. ولإظهار النقيض، تنافس علماء الشيعة، فعليًا، في ما بينهم على شدّة هجومهم على إسرائيل، والصهيونيّة، واليهوديّة بشكل عامّ، محاولين إثبات مدى تفاني الشيعة، الذين غالبًا ما تخلّى عنهم باقي المسلمين، في مواجهة اليهود. ولم يستغلّ عبد الكريم الزنجاني، الذي دخل مجدّدًا في النقاش التقريبيّ، حينها، للمرّة الأولى بعد أكثر من عشرين عامًا، هذه المناسبة للتأكيد على فضائله الخاصّة بلحاظ التقريب فحسب، وتعظيم نفسه، تاليًا، معتبرًا أنّه أحد روّاد الفكر الذي اتّبعه شلتوت[1]؛ بل كذلك، بالإشارة إلى زيارته فلسطين في العام 1936، حيث حرّض ضدّ المستعمرين الصهاينة[2].

اتّسمت هذه المحاولات لدفع الافتـراءات بشيء من الغرابة كلّ حين، فعلى سبيل المثال «فضح» الكاتب الإندونيسيّ الجبهانَ، قائلًا إنّه جاسوس إسرائيليّ، وإنّ مصدر كتاب الأخير يعود إلى وزارة الخارجيّة في تل أبيب[3]. وكان القاسم المشترك بين الردود كلّها الإدانة الشديدة للسعوديّة وعلمائها، الذين -وفي نقض آخر لأحد احتجاجات الجبهان- كانوا رهن إشارة الاستعمار على الدوام[4].

= ذلك، ركّز عبد الله البرّي على احتجاج دفاعيّ عن جعفر الصادق، انظر: **العرفان**، ج48، العدد 8، آذار/ مارس، 1961، ص803.

(1) زكي الميلاد، **كتاب الوحدة الإسلاميّة**، ص145 إلى 147؛ محمّد ثابت، **الوحدة الإسلاميّة**، ص118 و140.

(2) محمّد ثابت، **الوحدة الإسلاميّة**، ص119 إلى 131؛ علّق سلمان الخاقاني كذلك بالإشارة إلى الشاهد الأساس، محمّد أمين الحسيني، في: موسى بهيّة، **نقد وتعليق**، ص32 إلى 38.

(3) صالح المثنّى العطّاس، **«الأجير الفاشل عامل الاستعمار والصهيونيّة إبراهيم الجبهان»**، **العرفان**، ج48، العدد 9، نيسان/ أبريل، 1961، ص912 إلى 914.

(4) مصطفى جمال الدين، **«إحقاق الحقّ وإبطال الباطل»**، **العرفان**، ج48، العدد 8، آذار/ مارس، 1961، ص804 إلى 807؛ انظر: العرفان، ج48، العدد 3، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1960، ص299-300 و302؛ عدنان السرّاج، **الإمام محسن الحكيم**، ص322 (استشهاد برسالة =

في بادئ الأمر، توجّه احتجاج الشيعة أيضًا وبالحميّة نفسها، ضدّ الحكومة الكويتيّة؛ لأنّ الجبهان كشف في نهاية مقاله أنّه كويتيّ، أو مقيم في الكويت على الأقلّ. وبعث كلٌّ من الزنجاني، ومحسن الحكيم، والروحاني رسائل عدّة إلى أمير الكويت، الشيخ عبد الله السالم الصباح[1]، تُطالبه باتّخاذ التدابير اللازمة وترحيل الجبهان. وفي الواقع، استجاب أمير الكويت لمطلبهم على الفور ليُعلِم علماءَ الشيعة أنّ بلده لا يسمح بهذا النوع من النشاطات المذهبيّة، وطرد الكاتب بعدما علم بما فعل[2].

حتّى إنّ الملك السعودي سعود بن عبد العزيز، الذي وصله رسائل من العلماء الشيعة كذلك، أبلغ الزنجاني بأسلوب بدا من اللمحة الأولى وكأنّه مُجامل تمامًا، أنّ المقال لا يعكس وجهة نظر الحكومة، ولا المجلّة نفسها، وأنّ الفرد المسؤول عن نشره سيفصل[3]. وورد أحيانًا أنّ إصدار المجلّة نفسها توقّف[4].

= الحكيم إلى العلماء اللبنانيّين)؛ موسى بهيّة، نقد وتعليق، ص15، و37، و42.

(1) للمزيد عنه (1888ـ1965؛ في الحكم من العام 1950)، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج4، ص88؛ انظر:

E.M. Sirriyeh, «**Al Ṣabāḥ**», *EI2*, **VIII**, p.668f. as well as A.M. Abu Hakima, **The Modern History of Kuwait** 1750-1965, London, 1983.

(2) نُشرت المراسلة بين الزنجاني وعبد الله الصباح في: محمّد ثابت، **الوحدة الإسلاميّة**، ص14 إلى 19، وفي: العرفان، ج48، العددان 5ـ6، كانون الثاني/ يناير ـ شباط/ فبراير 1961)، ص612ـ613؛ للمزيد عن الروحاني، انظر: موسى بهيّة، **نقد وتعليق**، ص61ـ62 ص66 إلى 68؛ للمزيد عن الحكيم، انظر: **العرفان**، المصدر نفسه، ص614ـ615؛ عدنان السرّاج، **الإمام محسن الحكيم**، ص171ـ172 (حيث يُذكر بالخطإ في الهامش 158 أنّ مجلّة **راية الإسلام** نُشرت في الكويت).

(3) محمّد ثابت، **الوحدة الإسلاميّة**، ص21 إلى 25؛ موسى بهيّة، **نقد وتعليق**، ص58 إلى 60؛ العرفان، ج48، العدد 9، نيسان/ أبريل، 1961، ص880؛ انظر: **العرفان**، ج48، العدد 3، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1960، ص299؛ يستشهد محمّد ثابت، في ص27ـ28، بمقال ظهر بعدها في راية الإسلام التي يُصحّح فيها المؤلّف صالح بن محمّد إلى درجة كبيرة صورة الإمام جعفر الصادق التي وصّفها الجبهان.

(4) موسى بهيّة، نقد وتعليق، ص69ـ70 (مع الإشارة إلى السفير السعوديّ في بيروت)؛ انظر: =

وإن كان ردّ سعود المقتضب أكثر من مجرّد خطوة تكتيكيّة للتقليل من أهمّيّة القضيّة، أم لا، فهو أمرٌ يمكن الاسترابة فيه، بما أنّ مهنة الجبهان كناقد معادٍ للتشيّع استمرّت، وأنّه تمتّع بحماية السعوديّين في الخفاء، حتّى بُعيد هذه الحادثة. فقد أُعيد طبع كتابه الجدليّ «تبديد الظلام وتنبيه النيام إلى خطر التشيّع على المسلمين والإسلام»، الذي نُشِر في الأصل في عام 1965، وذلك على نطاق موسّع في الرياض عام 1979[1]، وبُعِثت رسالة رفض مفتوحة من العالِم الشيعيّ الكويتيّ بدر الدين الكاظمي إلى مكتب بريد في العاصمة السعوديّة[2]. وأخيرًا، أصدر كتاب ثالث للجبهان، في الكويت، بعد أكثر من عقدين من ظهوره الأوّل الشهير كناشر في المشيخة، مشيرًا إلى أنّ الخزي الذي وقع فيه هناك لم يستمرّ[3].

فكان صمت الأزهر -الذي دام طويلًا- وشيخه شلتوت، تحديدًا، الذي كان هدفًا لهذه العدائيّة الملحوظة، والذي وجِّهَت إليه الرسالة شخصيًّا، ظاهرًا للعيان. وكانت مطالبة علماء الشيعة الصريحة، من وقتٍ إلى آخر، بتعليقٍ من الأزهر أمرًا مسلّمًا به[4]، وهو في هذه الحالة يتطلّب

= مجله راية الإسلام توفيق شد، مكتب اسلام، ج2، العدد 11، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1960، ص57-58؛ توقّفت راية الإسلام عن الظهور عام 1963 فحسب بسبب الإصلاح الإعلاميّ، وفقًا لـ:

Schulze, **Internationalismus**, p.254.

(1) انظر: صابر طعيمة، **دراسات في الفرق**، ص74، الهامش 1؛ ظهرت طبعة ثالثة في عامي 1987-1988/ 1408، في العاصمة السعوديّة كذلك؛ للمزيد عن الطبعة الأولى، انظر: محمّد ثابت، **الوحدة الإسلاميّة**، ص145 إلى 147؛ انظر: محمّد الكثيري، **السلفية**، ص666-667.

(2) بدر الدين الكاظمي، **السيّد بدر الدين الكاظمي إلى إبراهيم الجبهان**، ص3؛ يبدو أنّ أخ محمّد جواد مغنيّة الأصغر، أحمد، كتب ضدّ الجبهان، ذُكر كتابه **الجبهان سليل الشيطان** على غلاف **العرفان** من الخلف، في: **العرفان**، ج53، العدد 6، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1965.

(3) **الباطنيّون والحركات الهدّامة في التاريخ الإسلاميّ**، الكويت، 1983.

(4) علي غرار، من رئيس محكمة العدل الشيعيّة العليا في بيروت، حسين الخطيب، باسم كلّ علماء الشيعة في بيروت، انظر: **العرفان**، ج 48، العدد 3، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1960، ص299-300 و302.

طبعًا إدانة واضحة للجبهان والسعوديّين، ولكنّ هذه المطالب لم تؤتِ أُكلها. ولم تُسجّل أيّ إشارة إلى المقال الذي نُشر في «راية الإسلام» إلّا عند إصدار عدد كانون الأوّل/ ديسمبر، من «مجلّة الأزهر»، حيث ذُكِر المقال للمرّة الأولى، باقتضاب، بعد أنّ عبّر صراحةً كلٌّ من عبد الكريم الزنجاني ومحمّد صادق الروحاني عن تعجّبهما من صمت شلتوت بعبارات سلسة ولكن بيّنة في آن[1]. وفي المقطع، قلّد الأزهر، بتطابق لافت، الإيجاز الذي استخدمه النقّاد الشيعة في ردّهم على الاستنكار المصريّ الصاخب للشأن الإيرانيّ-الإسرائيليّ. فكلّ ما قيل هو أنّ كلمات الجبهان أثارت موجةً من السخط «بين علماء الشيعة»، ولكن ليس بالضرورة بين زملائهم من السنّة في الأزهر، وعليه أكّد «مصدر سعوديّ هامّ» لشلتوت أنّ كلًّا من الرسالة المفتوحة والمجلّة لا يعكسان وجهة نظر الحكومة[2].

فكما اكتفى، بكلّ صراحة، الشيعة في العراق وإيران، قبل ذلك ببضعة أشهر، ببيان الشاه الرسميّ، سمح الأزهر الآن لنفسه أن يقبل بالنفي الوجيز من قِبَل الحكومة في الرياض. وفي تبريرٍ ثانٍ وأخير للحادثة، كرّر الأزهر مراجعته المقتضبة للمقال، وفي هذه المرّة لم يستنكره بشكل واضح كذلك.

(1) نُشرت رسالة الزنجاني لشلتوت في 25، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1960 (الذي لم يردّ عليها كما يبدو) في: **العرفان**، ج48، العددان 5-6، كانون الثاني/ يناير - شباط/ فبراير 1961)، ص613-614؛ محمّد ثابت، **الوحدة الإسلاميّة**، ص29-30؛ تجد مقاربة الروحاني، في: موسى بهيّة، **نقد وتعليق**، ص57-58؛ في استنكار مشابه، من قِبَل العالم الشيعيّ (مغنيّة) في العام 1938، لصمت شيخ الأزهر (المراغي) بوجه طعون المحتجّين السنّة اللاذعة (النشاشيبي، جار الله)، انظر: هذا الكتاب، ص278، الهامش (3).

(2) **مجلّة الأزهر**، ج32، العدد 7، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1960، ص786؛ يمكن اعتبار المقال الذي كتبه حميد محمود إسماعيل، مبعوث الأزهر في صيدا الذي أدان شتائم الجبهان واعتنق ملّة أهل البيت، في **العرفان**، أنّه ردٌّ غير رسميّ، انظر: **«تعقيب على خطاب الجبهان»**، العرفان، ج48، العدد 4، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1960، ص389 إلى 392.

وبدلًا من ذلك، نُشِرت رسالة من علماء عراقيّين يرفضون فيها كلام الجبهان ويُظهرون دعمهم لشلتوت[1].

على الرغم من هذه المداراة كلّها، لم يعد ممكنًا تجاهل الحاجة المتعاظمة إلى تهدئة العلاقات بين الأزهر والشيعة، وبرز، بين الحين ولآخر، في الأزهر نفسه وجهٌ جديدٌ لمعارضة التقارب مع الشيعة. ومع أنّ أكثر المعروفين بمعارضتهم للتقريب في الأزمنة السابقة لم يُعلنوا -أو لم يكن بإمكانهم الإعلان- عن موقفهم، فإنّهم سعوا، على ما يبدو عن طريق القيام بأعمال طائشة متعمّدة، إلى الإفصاح عن آرائهم بوسائل بديلة عبر حلفائهم الثابتين، منذ زمن، خارج الأراضي المصريّة. فعلى سبيل المثال، وفي تتمّة لنقد محبّ الدين الخطيب الحادّ في كتابه «الخطوط العريضة» (للمزيد انظر أدناه)، الذي يرجع تاريخه إلى الثاني من كانون الثاني/ يناير، عام 1961، يذكر العالِم السعودي السابق الذكر، محمّد نصيف، أنّ علماء الأزهر الثلاثة، محمّد عرفة، وطه محمّد ساكت، وعبد اللطيف السبكي بعثوا برسالة إلى شلتوت تنصحه بعدم الخوض في التقارب مع الشيعة بعد الآن؛ إذ إنّ أيّ نشاط في هذا الاتّجاه عديم الجدوى بعد أن بلّغ الموفدون من الأزهر إلى سوريا ولبنان أنّ الشيعة المقيمين هناك لا يزالون متمسّكين كلّيًا بأفكارهم القديمة، وبعيدين كلّ البعد عن الإقرار بالقوميّة العربيّة وبالإسلام[2].

كانت الإشارة إلى محمّد عرفة، في هذا السياق، مفاجئة بعض الشيء، في حين أنّ العالمين الأخيرين اللذين ذكرهما نصيف هما من خصوم حركة التقريب الشرسين في الخمسينات ـوقد عُرِّف عنهم ها هنا بأنّهم

(1) **مجلّة الأزهر**، ج32، العدد 8، كانون الثاني/ يناير، 1961، ص911ـ912.

(2) محبّ الدين الخطيب، **الخطوط العريضة**، ص65.

كذلك ـ[1]. إذ كان عرفة من أكثر كتّاب مجلّة «رسالة الإسلام» إنتاجيةً، مُسجّلًا ما لا يقلُّ عن ثماني عشرة مساهمةً فيها بين عامي 1955 و1960. ومضافًا إلى ذلك، أدّى دورًا رائدًا في صياغة اهتمامات جماعة التقريب ضمن إطار عمل سياسة الحكومة المصريّة من خلال نشاطه في المؤتمر الإسلاميّ الذي أسّسه عبد الناصر والملك سعود. لكنه أكّد تغيّر وجهة نظره في التمهيد الذي كتبه لاحقًا في طبعة ثانية لكتاب موسى جار الله المضادّ للتّشيّع والمسمّى بـ«الوشيعة في نقد عقائد الشيعة»، من خلال الإشارة إلى إحدى ممارسات الشيعة المزعومة بنبذ كلّ مَن لا يؤمن بعقيدة الإماميّة[2].

وبما أنّ مقاله الأخير في مجلّة جماعة التقريب ظهر قبل نصف عام، فحسب، من اقتباس نصيف للرسالة، يمكن افتراض أنّ الدافع وراء خطوته هذه عداوته الشديدة لإسرائيل واليهود. كما يبدو أنّ عرفة لم يرَ أيّ إمكانيّة أو سبب للبقاء على علاقات التقريب مع العلماء الذين أيّدوا في السرّ اعتراف الشاه بإسرائيل. بل شدّد، كذلك، على ضرورة القيام بعمل مشترك ضدّ إسرائيل ليكون جانبًا أساسًا من جوانب التقارب بين المذاهب الإسلاميّة. وبالالتزام بذلك، لم يترك كتاباته الناقدة من دون ذكر مؤامرة اليهود المزعومة ضدّ الإسلام، التي كانت أمرًا ظاهرًا منذ فجر الإسلام[3].

---

(1) انظر مثلًا: هذا الكتاب، ص404 فصاعدًا.

(2) موسى جار الله، **الوشيعة**، ص2 إلى 18؛ للمزيد عن عرفة، انظر ص277، الهامش 117، أعلاه؛ بيد أنّ انضمامه إلى الفريق المعادي للتقريب لم يمنع مناصري الفكر التقريبيّ، بعد الثورة في إيران، من ترجمة سلسلة من مقالات عرفة التي ظهرت بين عامي 1955 و1957 في **رسالة الإسلام** (بعنوان «كيف يستعيد المسلمون وحدتهم وتناصرهم؟»، وقد نُشرت بشكل جزئيّ في: عبد الكريم بي آزار الشيرازي، **الوحدة الإسلاميّة**، ص156 إلى 195؛ النسخة الفارسيّة بعنوان: **چگونه مسلمانان وحدت وهمياري: خود را باز مى يابند؟، طهران**، 1362هـ.ش./ 1983)، وتمّ مراجعته بالإنكليزية:

W. Akhtar in the English edition of **al-Tawḥiid**,1405/2hq, 2, p.108-116.

(3) محمّد عرفة، «كيف يستعيد...»، **رسالة الإسلام**، ج9، 1957، ص249ـ250؛ انظر، كذلك، تفسيره للآية 103 من سورة آل عمران، في: **مجلّة الأزهر**، ج30، العدد 9، آذار/ مارس، =

حتّى بعد الأحداث بين عامي 1960 و1961، لم يُوجّه أيّ كلام عدائيّ صريح ضدّ التشيّع، مع التشديد على كلمة «صريح». ولكنّ ما يُثير الاهتمام، ها هنا، هو حالة يمكن تسميتها بالرفض البديل للترجمة الشيعيّة للتاريخ من خلال نشر مقال كتبه العالِم الهنديّ شبلي النعماني (توفّي عام 1914). متناولًا موقف عُمَر في يوم السقيفة. احتجّ الكاتب بأنّ عليًّا نأى بنفسه طوعًا عن المؤتمر، وبالتالي تنازل صراحةً عن ترشّحه لخلافة محمّد [ص][1]. وفي هذا الاتجاه لا بدّ من ذكر أنّ النعماني -المدعوم مباشرةً من محمّد رشيد رضا- اشتهر، في العام 1912، بنقده لجرجي زيدان، وهو كاتبٌ مصريّ من أصول لبنانيّة، وقد عرض الحكم الأمويّ بطريقة سلبيّة جدًّا في كتاباته. فالنعماني ثارت ثائرته على الاتّهام الأساس الذي وجّهه زيدان لهذا الحكم، وهو أنّ بني أميّة تصرّفوا بعصبيّة مع رعاياهم من غير العرب، ما أدّى إلى تحطّم صداقتهما الشخصيّة الطويلة الأمد[2].

لم تؤدِّ العلاقات بين السّنّة والشّيعة دورًا بارزًا في هذا الشأن الخلافيّ،

= 1959، ص697 إلى 700؛ ج30، العدد 10، نيسان/ أبريل، 1959، ص862 إلى 867؛ ج31، العدد 1، تمّوز/ يوليو، 1059، ص26 إلى 29 و698 فصاعدًا و864-865.

(1) «**موقف عُمَر بن الخطّاب يوم السقيفة**»، **مجلّة الأزهر**، ج33، العدد 2، تمّوز/ يوليو، 1961، ص181 إلى 185 و184؛ للمزيد عن النعماني (1858-1914)، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج3، ص155؛ عمر رضا كحّالة، **معجم المؤلّفين**، ج4، ص294-295؛ يوسف أسعد داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، ج3، ص1503-1504؛

A. Siddiqi, **EI1** IV, p.388f.; from 1903 he was chairman of the famous Indian scholarly association Nadwat al-'ulamā'; concerning this institution cf. J. Malik, «**The Making of a Council, The Nadwat al-'Ulamâ**», *ZDMG*, **144**, 1994, 60-91.

(2) للمزيد، انظر:

W. Ende, **Arabische Nation**, p.40-50;

وللمزيد عن زيدان (1861-1914)، مؤسّس مجلّة **الهلال** ورئيس تحريرها، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج2، ص117، وانظر:

T. Philipp, **Jurji Zaydan. His Life and Thought**, Beirut, Wiesbaden, 1979.

بيد أنّه من الممكن الظّن أنّ إعادة طبع هذا المقال الناقد للشيعة من قِبَل مدافع معروف عن الفكر الأمـويّ بالكاد ستفشل في التأثير على القرّاء الشيعة من «مجلّة الأزهر»، ولاسيّما في هذه الفترة من الزمن. وعليه كُتِب، ومنذ البداية، الفشل لجهود «العرفان» المبذولة لتحريك الحوار العالق بين علماء أهل السنّة والشيعة، التي توّجتها دعوة بُعِثت لشلتوت ومحسن الحكيم لقضاء إجازة صيفيّة مشتركة في لبنان[1]، في ظلّ تلك الظروف.

فيما باشر محبّ الدين الخطيب العمل، مؤلِّفًا كُتيّبًا جدليًّا بعنوانه العريض «الخطوط العريضة للأسس التي قام عليها دين الشيعة الإماميّة الاثنا عشريّة»[2]. وعلى الرغم من اختصاره في أربعين صفحة، فحسب، فإنّه يُشكّل ما يُشبه بحثًا شاملًا موجزًا حول عدائه المعهود للتشيّع وللفكر التقريبيّ. وكان أن نشر العالِم الوهّابي الشهير محمّد نصيف أوّل نسخة عربيّة عن هذا الكتيّب (جـدّة: 1961/ 1380)[3]. كما ساهم في المقدّمة والخاتمة، وبذلك إشارة إلى أنّ إعلان المملكة الرسميّ بأنّها تنأى بنفسها عن الافتراءات ضدّ التشيّع كان مجرّد واجهة. وبعد عام واحد فقط، نُشِرت طبعة أخرى في جدّة غطّى تكاليفها عليّ بن عبد الله الثاني، وهو فرد من أفراد العائلة القطريّة الحاكمة، وكان أميرًا للبلاد من العام 1949 إلى 1960[4]. حتّى إنّ دار الإفتاء في السعوديّة أصدرت طبعة أخرى من الكُتيّب لاحقًا[5].

---

(1) **العرفان**، ج48، العدد 10، حزيران/ يونيو، 1961، ص943.

(2) **الخطوط العريضة للأسس التي قام عليها دين الشيعة الإماميّة الإثنا عشريّة**؛ الترجمة التركيّة بعنوان:

Siilik dini esaslarının görünen çizgileri (s.l., s.d.) is quoted by Glünz, **«Das Manifest der Islamischen Revolution»**, p.247, note 40.

(3) ظهرت نسخة بالأوردو سابقًا في اللاهور، انظر قائمة الطبعات إلى العام 1982 في الطبعة العاشرة، القاهرة، 1982، ص2، وهي الطبعة التي استعنت بها.

(4) للمزيد عنه (1892_1974)، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج4، ص309.

(5) الرياض، (1390/ 1970_1971)؛ ظهرت طبعة معادة أيضًا في الرياض لاحتجاج محمود شكري الآلوسي السابق الذكر (ص264_265 أعلاه) **مختصر التحفة الإثنا عشرية**، التي =

وإلى العام 1982، كان «الخطوط العريضة» قد مرّ بعشر نسخ؛ ولم تُصدر جميعها، على الأرجح، بطرق شرعيّة.

عالج الخطيب، تاركًا كتابه من دون تقسيم منتظم إلى فصول، ما أدّى إلى ترابط احتجاجه في الغالب، نقاط الخلاف كلها التي، كانت، في رأيه، مناسبة، ولاسيّما لإثبات ما قد ذكره بشكل مُطلق في الصفحة الأولى، وهو أنّ التقارب بين المذاهب الشيعيّة والسنّيّة مستحيل[1]. وقد رمى إلى شيء ما في توقّعه مسبقًا نتيجةَ بحثه المذكورة في العنوان، حيث أشار إلى «دين» الشيعة، وإلى اختلافه عن «الإسلام» السنّيّ. وما يلي المسائل التي تناولها بإسهاب:

1 ـ تُهمة تحريف القرآن التي احتلّت أكبر مساحة متواصلة من الكتاب (الصفحات 10 إلى 15): استعان بكتاب «فصل الخطاب» لحسين النوري الطبرسي، وكذلك بكتاب تيودور نولدكه (T. Nöldeke) «تاريخ القرآن»، الذي أشار بدوره إلى بحث مجهول الهويّة من أصل هنديّ بعنوان «دبستان مذاهب»[2]، في سعي منه إلى إثبات أنّ السنّة والشيعة في نهاية المطاف يؤمنون بمصحفين مختلفين. وقال إنّ احتجاجات علماء الشيعة الذين نأوا بأنفسهم عن كتاب الطبرسي لم تكن إلّا عملًا بالتقيّة، وعليه كانت مرفوضة (الصفحة 14).

= دقّقها الخطيب، تحت إشراف دار المفتي.

(1) محبّ الدين الخطيب، **الخطوط العريضة**، ص5.

(2) T. Nöldeke, F. Schwally, **Geschichte des Qorans**, Leipzig 1909, II, 102ff., ascribed the book, which appeared in the seventeenth century, to Muhy sin al-Fani al-Kashmiri; F. Mojtabā'ī names, Mīr Dhū l-Fiqār Ardastānī (1617–1670) as the author, see: «**Dabastān-e madhāhib**», *EIr*, **VI**, p.532–534; also Falaturi, «**Die Zwölfer-Schia**», p.94f.; J. Eliash, «**The 'Shī'ite Qur'ān', A Reconsideration of Goldziher's Interpretation**», Arabica 16, 1969, p.15–24, esp. 17ff.; Brunner, *Die Schia und die Koranfälschung*, 14-16;

وانظر: آغا بزرگ الطهراني، **الذريعة**، ج8، ص48ـ49.

2ـ الدفاع عن الخليفتين أبي بكر وعُمَر بِرَدّ هجمات الشيعة، الذين، بالنسبة إلى الخطيب، لم يرفضوا الإقرار بحكم الخليفتين فحسب؛ بل اتّخذوا أيضًا يوم قتل عُمَر عيدًا يُجلّون فيه قاتله (الصفحات 19 إلى 21، والصفحة 39)[1].

3ـ إيمان الشيعة بعصمة الأئمّة ومعرفتهم بالغيب. فوفقًا للخطيب، كانت هذه الجنبة الأساس من جوانب العقيدة الإماميّة، وهو لم يقبل بها تمامًا؛ لأنّ الأئمّة، إذ ذاك، وُضِعوا في مرتبة تعلو على مرتبة الأنبياء (الصفحة 29 إلى 32). وشبّه المكانة العظيمة التي ينسبها الشيعة لأئمّتهم الاثني عشر بمكانة آلهة اليونان، وبالتّالي وصف الإماميّة بالوثنيّة، واعتبرها معادية للإسلام (الصفحتان 42 و43). وأمّا قضيّة المهديّ فلم يتناولها إلّا باستهانة وازدراء. فكانت هذه الخرافة الخطيرة، برأيه، أسوأ من أساطير الآلهة اليونانيّة، ولو أنّ هذه القضيّة لاقت قبولًا أوسع، لتحوّل العالَم الإسلاميّ بأسره إلى ما أسماه بِـ«التيمارستان» أي مشفى المجانين (الصفحتان 37 و38).

4ـ التقيّة. كانت (ولا تزال) أيّ محاولة من الشيعة لنفي أو حتّى لاعتبار أنّ بعض هذه النقاط نسبيّة، في تقدير الخطيب، دون جدوى، بما أنّها ليست ناتجة إلّا عن تقيّة، وعليه، فهي باطلة، وفي الواقع زائفة (الصفحتان 9 و10، و31، و36). وفي سعيه إلى «إثبات» وجود نفاق مطلق عند الشيعة، أرجع اسم «تقي» الذي زعم أنّه من الأسماء الشائعة عند الشيعة ـولعلّه قصد محمّد تقي القمي- بذلك إلى كلمة «تقيّة» ـولكن بحيلته كتم حقيقة أنّ مؤسّس السلفيّة، ابن تيميّة، كان أيضًا يحمل لقب تقيّ الدين (الصفحة 14، الهامش 1)[2].

---

(1) للمزيد عن وليمة عُمر كُشِي في إيران، انظر:

Wilfried Buchta, **Die iranische Schia**, p.73.

(2) علم محمود الملّاح، أيضًا، بهذا التلاعب بالكلام، انظر: **تاريخنا القوميّ**، ص98.

5ـ الصراع مع التقارب عامّةً وجماعة التقريب خصوصًا. مضافًا إلى نقاط الخلاف التقليديّة التي لطالما كانت محور الكتابات المعادية للتشيّع، عرض الخطيب سلسلةً من الاستنكارات التي مثّلت تكرارًا مباشرًا للاحتجاجات الاعتياديّة التي تُسمع في النقاشات حول التقريب: فردّ الخطيب على المبدإ المُتّبع في حلقات التقريب الذي يتمثّل في حصر النقاش بالإماميّة والزيديّة مع استبعاد الفِرَق الشيعيّة الباقية من الغلاة، بكلّ وضوح، بتضمينه الصريح للنصيريّة (الصفحتان 36 و37)، والإسماعيليّة (الصفحتان 41 و42) والبابيّة (الصفحة 44 و45)؛ وبوجه الادّعاء الذي يقول إنّ الجانبين يتّفقان على أصول الدين، وأنّ الاختلاف بينهما واقع في ترجمتهما لفروع الدين، فحسب، قدّم حكمه القاطع حول المسألة، قائلًا إنّ بين الطائفتين، الشيعيّة والسنّيّة، اختلافات في أصول الدين لا يمكن التوفيق بينها (الصفحات 34 إلى 36)[1]؛ وقد أخذت إشارته إلى نشاطات «أعداء الإسلام المزعومة» مسارًا معكوسًا أيضًا، فاعتبر التشيّع نفسه «طابورًا خامسًا في قلعة المسلمين»، بسبب تحايلهم الثابت على التاريخ (الصفحتان 27 و28)[2]. وبالتالي كانت الشيوعيّة وليدة التشيّع (الصفحتان 22 و23، والصفحتان 43 و44).

(1) وإيضاحًا للقارئ مدى الاختلاف بين الطائفتين السنّيّة والشيعيّة، احتوى الكتاب على قائمة شاملة (كتبها محمّد نصيف على ما يبدو) حيث تمّت معالجة المسائل الأساس كلّها، انظر: **الخطوط العريضة**، ص55 إلى 64. وفي ملحق آخر (ص5 إلى 54)، اقتبس المحرّر مراجعة ناقدة للغاية للكتاب الشيعيّ الكلاسيكيّ **أوائل المقالات في المذاهب والمختارات** بقلم الشيخ المفيد (توفّي عام 1022)؛ انظر:

W. Madelung, **EI2,** VII, p.312f.; *GAS,* **I, p.**549ff.; P. Sander, **Zwischen Charisma, und Ratio. Entwicklungen in der frühen imamitischen Theologie**, Berlin, 1994, p.82–122;

وللمزيد عن كتاب محمّد بهجت البيطار (1894 أو 1896ـ1976)، انظر: عمر رضا كحّالة، **المستدرك**، ص614ـ615؛ عبد القادر عيّاش، **معجم المؤلّفين السوريّين**، ص75ـ76.

(2) استخدم الخطيب عبارة «**طابور خامس**» في تمهيده لكتاب الآلوسي **مختصر تحفة الاثنا عشريّة**.

وكما في جميع المجادلات العنيفة، جمع الخطيب، عشوائيًا، بين المفاهيم المعاصرة والمقاربة التقليدية عندما اقتبس، على سبيل المثال، مباشرةً بعد استخدام عبارة «طابور خامس» -التي شرحها في الهامش بشكل مستفيض ليتأكّد من أنّ القارئ قد أدرك المعنى- عن كتاب «الكافي في علم الدين» «لشيخ الطائفة» الشيعيّة الكليني (توفّي عام 941-940)[1] لنقض مذهب الإماميّة (الصفحتان 28 و29). وعلى الرغم من أنّ الخطيب أعلن عن ثباته في الالتزام بالتقريب في الفقرة الأولى من كتابه، واصفًا إيّاه بأنّه من أعظم مقاصد الإسلام (الصفحة 5)، غير أنّه لم يترك مجالًا للشكّ على الإطلاق في أنّه اعتبر أنّ الخوض في هذه المجازفة مع هؤلاء الشيعة مناف للعقل تقريبًا. ومن وجهة نظره، لم تُمثّل دار التقريب، التي استهدفها مباشرةً، إلّا وسيلةً للدعاية والترويج، الأمر الذي تجسّد بالدعم الرسميّ الذي تلقّاه من الحكومة الإيرانيّة، وكذلك بواقع أنّ الدار أُنشئ في القاهرة، لا في طهران، أو قُم، أو النجف، أو جبل عامل (الصفحتان 7 و8). وعلى الفور نعت زعم أنصار التقريب بأنّ إدانة الخليفتين عُمَر وأبي بكر كانت في الأزمان السالفة «بالكذب والغشّ» (الصفحة 27)[2]؛ وفي الواقع، استخلص من قراءته لكتاب الخالصي «إحياء الشريعة» أنّ التشيّع في هذا الزمن شرّ من الأزمان السابقة، وأنّ الشيعة أنفسهم لا يريدون التقريب؛ بل نشر مذهبهم (الصفحة 43).

وكما المتوقّع، سرعان ما أصبح كتاب الخطيب المشحون بالكراهيّة،

---

(1) للمزيد، انظر:

W. Madelung, **EI2,** *V,* p.362f.; GAS I, p.540–542;

وللمزيد عن الكتاب، وهو أحد أهمّ أربع كتب حديث عند الشيعة، انظر: آغا بظرك الطهراني، **الذريعة**، ج18، ص245-246؛ وانظر، كذلك:

Sander, **Zwischen Charisma, und Ratio,** 64-123.

(2) تحدّث عبد الله الغريب باللهجة نفسها بعد عشرين عامًا، انظر: **وجاء دور المجوس**، ص131.

هدفًا لردود المؤلّفين الشيعة الساخطة. فلم يسردوا بدقّة الهجمات ضدّ المذاهب الشيعيّة التي احتواها كتاب «الخطوط العريضة» لدحضها واحدة تلو الأخرى، فحسب؛ بل أكّدوا على إيمانهم بحوار التقريب كذلك، وعبّروا عن تقديرهم لجماعة التقريب. ومجدّدًا، كان محمّد جواد مغنيّة المبادر الأوّل[1]، تبعه رسائل عمليّة مستقلّة عدّة، وكان بعضها أطول إلى حدٍّ كبير من كتاب الخطيب[2].

وكما كان شأن الجبهان، قلب الكتّاب جميعًا من الذين دخلوا في هذا النزاع مع «الخطوط العريضة»، تقريبًا، المعايير لصالحهم، من دون تردّد، وأعلنوا أنّ المؤلّف ذراع مبسوطة للمستعمرين والإمبرياليّين. ولم يضع، كلا الطرفين، التطبيق العالميّ لهذه التهمة موضع شكّ أبدًا، لذا كان على الخطيب أن يكتم الاستنكار المتوقّع الذي قد استشهد به -راضيًا به- من كتابات المستشرقين، ما كان بطبيعة الحال دعايةً استعماريّةً[3]. وليس غريبًا،

---

(1) **فضائل الإمام عليّ**، ص181 إلى 204 (لا بدّ لي، ها هنا، من شكر الدكتور وولف ديتير لمكيه (W. D. Lemke)، لمساعدتي على الحصول على نسخة من هذه الصفحات، ص183-184 حول جماعة التقريب؛ ذكر، لاحقًا، في سجلّات سيرته الذاتيّة أنّه تلقّى رسائل تهديد بعد نشر ردّه على الخطيب، انظر: **التجارب**، ص11؛ انظر: **العرفان**، ج49، العدد 5، كانون الثاني/ يناير، 1962، ص512.

(2) أبو محمّد الخاقاني، **مع الخطوط العريضة**، عن جماعة التقريب والتقريب: ص5 إلى 7 وص11-12 و15-16 و23 إلى 25؛ لطف الله الصافي، **مع الخطيب**، لا سيّما ص13-14 و22 إلى 24، و176 إلى 181؛ للمزيد عن الصافي (وُلد عام 1919)، انظر: محمّد شريف رازي، **گنجينه اى دانشمندان**، ج2، ص189؛ خان بابا مشار، **مؤلّفين كتب**، 137. وكذلك تمهيد السبحاني لكتاب **لمحات في الكتاب والحديث والمذهب** للطف الله الصافي، ص3 إلى 15؛ إحسان إلهي ظهير، **الشيعة والسنّة**، لاهور، 1973، حيث احتجّ ضدّ كتاب **مع الخطيب**؛ ردّ الصافي بدوره عليه بكتاب ثانٍ عن **صوت الحقّ ودعوة الصدق**؛ انظر: سلمان الخاقاني، **الشيعة والسنّة في الميزان**، ص9 إلى 18. لم أتمكّن من الحصول على كتاب **أضواء على خطوط محبّ الدين العريضة** لعبد الوحيد الأنصاري، بيروت، 1963.

(3) لطف الله الصافي، **مع الخطيب**، ص71 إلى 74.

كذلك، أن يقلب النقّاد على الخطيب استخدامه لعبارة «طابور خامس» على الفور[1].

في نهاية المطاف، ما أثار الامتعاض، بشكل خاصّ، هو أنّ هذا النقد اللاذع، حتّى في السنوات التالية، لاقى استحسانًا رسميًّا، وشبه رسميّ، من السلطات السعوديّة بشكلٍ متوالٍ وصريح. ولبُرهة من الزمن، عنت رابطة العالم الإسلاميّ في مكّة بنشر هذا الكتاب[2]، كما اشتكى الشيعة، كلّ حين، من توزيع «الخطوط العريضة» مجانًا في خلال موسم الحجّ عام 1389 هـ[3]. ولعلّ ذلك كان تقديرًا للخطيب، الذي قد توفّي قبل ذلك بمدّة قصيرة[4]. ولم يتمّ الردّ، إطلاقًا، على رسالة احتجاج في هذا الخصوص أرسلها أبو محمّد الخاقاني إلى الملك فيصل في غرّة شهر آذار/ مارس، عام 1970 (ذو الحجّة 1389)[5]؛ فمن الممكن اعتبار أنّ الجواب أتى على

(1) أبو محمّد الخاقاني، **مع الخطوط العريضة**، ص10؛ محمّد جواد مغنيّة، **فضائل الإمام عليّ**، ص182ـ183، و197؛ للكاتب نفسه، **مع الخطيب**، ص7 إلى 21؛ محمّد جواد مغنيّة، **هذه هي الوهابيّة**، ص17 و18؛ خليل كمرخ اى، **پيام ايران**، ص43؛ من الجانب السنّيّ، انتقد فهمي هويدي (انظر: هذا الكتاب، ص119، الهامش (3))، محبّ الدين الخطيب، في: **إيران من الداخل**، ص324ـ325. وتبعًا، افتتح مغنيّة ردّه بالقول إنّ وراء المحاولات «الهستيريّة» لإحداث شرخ في الأمّة، الذي كان يحدث في الآونة الأخيرة، كمحاولات الجبهان، والخطيب، ومحمّد السباعي الحفناوي، تلقى دعم الرئيس الأميركيّ كينيدي واللوبي اليهودي، وكانت الغاية صرف نظر المسلمين عن القضيّة الفلسطينيّة، انظر: **فضائل**، ص181ـ182؛ للكاتب نفسه، **التجارب**، ص229؛ عرض البهنساوي الاحتجاج نفسه، قائلًا إنّ الحرب بين العراق وإيران بعد العام 1980 كانت السبب وراء نسيان البيان القرآنيّ بأنّ اليهود هم السبب وراء الحروب كلّها، انظر: **الحقائق الغائبة**، ص8.

(2) Schulze, **Internationalismus**, p.358.

(3) أبو محمّد الخاقاني، **مع الخطوط العريضة**، ص7 و9؛ سلمان الخاقاني، **الشيعة والسنّة في الميزان**، ص11؛ موسى الهادي الأحسائي، **الطائفيّة**، ص65.

(4) ذكر فهمي هويدي أنّ احتجاج الخطيب وُزّع على الحجيج بشكل اعتياديّ كلّ عام، على الأقلّ إلى العام 1993؛ انظر تمهيده لمغنيّة، **الجوامع والفوارق**، ص16.

(5) أبو محمّد الخاقاني، **مع الخطوط العريضة**، ص8 إلى 13، ص14 إلى 18؛ جّهت رسائل =

شكل نسخة معدّة من الكتاب المذكورة سابقًا، التي ظهرت بعد ذلك بقليل (1971-1970/ 1390) برعاية دار المفتي في الرياض[1].

وبالحديث عن المضمون، لم يأتِ النقد الشيعيّ بالجديد إلّا لمامًا، كما التقريع السنّيّ العنيف الذي بدوره أجّجه، والذي ازداد بوتيرة سريعة عقب الثورة الإسلاميّة عام 1979. وفيما كان كتّاب الفريق الأخير، الذين يُشيرون إلى الخطيب باستمرار[2]، يبذلون كلّ ما في وسعهم لمضاهاة نبرته الحاقدة حتّى، تأتي الاحتجاجات من الفريق الأوّل التي لا تقلّ عنها ثباتًا، والتي تكون فيها الردود المعتادة على مستوى الاتّهامات السنّيّة المبتذلة.

أمّا العناصر الرئيسة التي لا تغيب، بالفعل، عن أيّ احتجاج شيعيّ فهي الدفاع عن مسألة المهديّ، واستنسابيّة التقيّة، ودحض أساس أيّ اتّهام بالتحريف. وقد أُدخِلت المسألة الأخيرة أكثر فأكثر في قلب الجدال[3]. فتصدّت كتابات القرن العشرين للادّعاء السنّي القائل إنّ الشيعة يؤمنون بقرآن آخر، أي محرّف، ونفى الشيعة هذه التهمة نفيًا قاطعًا[4]، فيما كان

= احتجاج أخرى إلى وليّ العهد القطريّ (كان أميرًا من العام 1972 إلى حزيران/ يونيو، عام 1995) خليفة آل ثاني ضدّ دعم المشيخة لكتاب **الخطوط العريضة**.

(1) Meanwhile, accessibility to the book has been greatly facilitated by the inn ternet; an English translation is available under the URLs, <http, village. flashnet.it, users, fn034463, khutoot.html> and <http, members.telering. at, islam, texte, 0100, 141 refu shia 2.htm>.

(2) انظر: محمّد الغريب، **وجاء دور المجوس**، ص143 إلى 145؛ إحسان إلهي ظهير، **الشيعة والسنّة**، ص66؛ للكاتب نفسه، **الردّ على الدكتور عليّ عبد الوحيد وافي**، ص22.

(3) انظر التفاصيل، في:

Brunner, **Die Schia und die Koranfälschung**, p.94-114.

(4) المصدر نفسه، ص72 إلى 81؛ للتعليقات السنّية السابقة، انظر: موسى جار الله، **الوشيعة في نقض عقائد الشيعة**، ص112-113، و151 إلى 155؛ عبد الله القصيمي، **الصراع بين الإسلام والوثنيّة**، ج2، ص861 إلى 881؛ مصطفى صادق الرافعي، **تحت راية القرآن**، القاهرة، 1926؛ محمّد رشيد رضا، **السنّة والشيعة**، ص43-44، و54؛ عن التعليقات الشيعيّة، انظر: أبو الحسن الخنيزي، **الدعوة الإسلاميّة**، ج2، ص107 إلى 171؛ عبد الحسين شرف الدين، **أجوبة** =

المدافعون عن نظريّة التحريف، كالطبرسي وتلميذه آغا بزرگ الطهراني، يشكّلون أقليّةً دائمًا[1].

بيد أنّ الخطيب كان أوّل -وإلى اليوم الأكثر تأثيرًا بالتأكيد- داعية يستغلّ هذا الموضوع صراحةً بصلته بنقاش التقريب بين المذاهب. وفي أوّل نقد له لجماعة التقريب، الذي ظهر في مجلّته في عدد تشرين الأوّل/ أكتوبر، من العام 1948 -وقد تناولنا ذلك في الفصل السابق-، لم يأتِ على ذكر مسألة التحريف على الإطلاق. فكان في وقتها لا يزال يرى وجود إمكانيّة ضعيفة للتقارب بين الطائفتين ما إن يخفّف الشيعة من سخطهم على صحابة النبيّ ويعدلوا عن إيمانهم بعصمة الأئمّة[2].

يبدو أنّه تحت وطأة أولى نجاحات جماعة التقريب، وواقع أنّ جهودهم لاقت آذانًا صاغيةً في الأزهر، بفضل تدخّل عبد المجيد سليم، شعر الخطيب بضرورة الاستعانة بسلاح أكثر حدّة. وبعد نصوصه المعادية للتشيّع التي أصدرها في مستهلّ الخمسينات، لجأ، من ثمّ، إلى مسألة التحريف بشكل أعنف، من أجل الدلالة على عظم الشرخ بين الطائفتين

= **مسائل جار الله**، ص28 إلى 37؛ مهدي بن محمود بروجردي، برهان روشن. **البرهان على عدم تحريف القرآن، طهران، 1954**؛ أبو الحسن الأميني، **الغدير في الكتاب والسنّة والأدب**، ج3، ص301 إلى 304 (حول القصيمي)؛ للمزيد عن تعليق أبي القاسم الخوئي، انظر: هذا الكتاب، ص345.

(1) كتب الطهراني دفاعًا عن الطبرسي (بعنوان **النقد اللطيف في نفي التحريف عن القرآن الشريف**) لكن لم ينشره، كما يبدو، بناءً على نصيحة محمّد حسين آل كاشف الغطاء؛ انظر: آغا بزرگ الطهراني، **الذريعة**، ج24، ص278؛ «**دانشمندان معاصر وآثار آنها. آقا بزرگ تهرانى**»، **راهنماى كتاب**، ج4، العددان 5 و6، حزيران/ يونيو - تمّوز/ يوليو 1961، ص525 إلى 529؛ انظر:

Brunner, **Die Schia und die Koranfälschung**, p.80f.

(2) انظر: هذا الكتاب، ص393 فصاعدًا؛ كذلك في تمهيده للسويدي، **مؤتمر النجف**، ص50-51 و54.

السنّيّة والشيعيّة[1]. فكان أن أشبع اتّهامه بتحريف القرآن في «الخطوط العريضة» المفصّل[2]، وكانت هذه محاولة واضحة منه لتوجيه ضربة أخرى إلى دار التقريب، الذي كان عرضةً للهجمات.

ولكن على ما يبدو، كان المعلّقون الشيعة مدركين لهذا الخطر، وبالتالي ردّوا الضربة بمثلها[3]. وعند النظر إلى حدّة الجدال حول صحّة النصّ القرآنيّ في العقود الثلاثة الأخيرة[4]، لا بُدّ من القول إنّ نداء الخطيب، في الواقع، لقي نجاحًا إلى درجة كبيرة، كما لم تَغِب بقيّة نقاط الخلاف عن البال.

---

(1) تمهيدات لكتاب **مختصر التحفة الإثنا عشريّة**، ومنتقى من **منهاج الاعتدال**، ص7ـ8.

(2) وفي ص12 من كتابه، نشر صورةً لما زعم أنّها سورة **الولاية** الشّيعية، مأخوذة، بناءً على تعليق على الصورة موسوم بـ«من القرآن الإيراني».

(3) محمّد جواد مغنيّة، **فضائل الإمام عليّ**، ص188 إلى 194؛ لطف الله الصافي، **مع الخطيب**، ص43 إلى 70؛ أبو محمّد الخاقاني، **مع الخطوط العريضة**، ص36 إلى 51.

(4) للمزيد عن الموقف السنّيّ، انظر: عليّ فريج، **الشّيعة في التصوّر الإسلامي**، ص13 إلى 27 و170 و175؛ عبد المتعال الجبري، **حوار مع الشيعة**، ص118 إلى 122؛ عبد الله الغريب، **وجاء دور المجوس**، ص114 إلى 120؛ محمّد كامل الهاشمي، **عقائد الشيعة في الميزان**، ص43 إلى 67، ص287 إلى 290؛ محمّد مال الله، **الشيعة وتحريف القرآن**؛ موسى الموسوي، **الشيعة والتصحيح**، ص130 إلى 136؛ ناصر القفاري، **أصول مذهب الشيعة**، ج1، ص200 إلى 303؛ ج2، ص586 إلى 613؛ ج3، ص990 إلى 1064؛ عليّ السالوس، **بين الشيعة والسنّة**، ص292 فصاعدًا؛ محمّد أحمد التركماني، **تعريف بمذهب الشيعة الإماميّة**، ص67 إلى 93؛ إحسان إلهي ظهير، **الردّ على الدكتور عليّ عبد الوحيد وافي**، ص67 إلى 102؛ للكاتب نفسه، **الشيعة والسنّة**، ص65 إلى 126 (الترجمة الإنكليزيّة ص106 إلى 206)؛ للكاتب نفسه، **الشيعة والقرآن**. وللمزيد عن الردود الشيعيّة، انظر: رسول جعفريان، **أكذوبة تحريف القرآن بين الشيعة والسنّة**، طهران، 1985؛ نسيم الهاشمي، **الشيعة والتحقيق**، ص135 إلى 141؛ مرتضى الرضوي، **آراء علماء المسلمين**، ص147 إلى 243 (ثمّة مطابقة لما ورد في: **البرهان على عدم تحريف القرآن**، ص175 إلى 261)؛ بهاء الدين خرّمشاهي، «**تحريف ناپذيرى قرآن كريم**»، **وقف ـ ميراث جاويدان**، ج1، العدد 2، 1372هـ.ش./ 1994)، ص18 إلى 27؛ محمّد باقر أنصاري، «**تحريف القرآن: بحث في المفاهيم الخاطئة حول تحريف النصّ القرآنيّ**»، **التوحيد**، ج4، العدد 4، 1407هـ.ش./ 1987)، ص11 إلى 23.

الفصل العاشر

من التقريب إلى التقييد (1962-1979)

يمكن توصيف علاقة العلماء الشيعة والسنّة، التي استمرّت حوالى عقدين اثنين حتّى الثورة الإيرانيّة، بالعلاقة المتباعدة، بدماثة، في أحسن الأحوال. فالخيبة، كلّ الخيبة، التي اكتنفت المشهد عند كلى الطرفين في غضون السنوات الثلاث الأخيرة كانت ذات أثر جلل، يعيق نهضة التقريب من بين الركام. حتّى إنّ الصعاب الداخليّة التي واجهت ممثّلي المذهبين، ولاسيّما في ستّينات القرن الماضي، كانت كؤودةً شاقّةً، إلى درجة أنّه لم يعد ثمّة حيّز للنشاطات التقريبيّة بعدما تبدّلت نظرة كلٍّ من الشيعة والسنّة إلى الآخر.

توفيّ آية الله البروجردي في آذار، مارس، من العام 1961، وقد كان طاعنًا في السنّ حينها. أحدث وفاته نقاشًا بين الشيعة أنفسهم حيال خلفه في منصب مرجع التقليد بلحاظ الشخصيّة والسلطة، وحول الجهة التي ستشكّل رأسًا للشيعة من بعده[1]. مضافًا إلى ذلك، عمد الشاه ما بين عامي

(1) Cf. Lambton, «**Reconsideration**», passim; Akhavi, **Religion and Politics**, p.99ff.

وللمزيد عن خلفيّة هذا النقاش، انظر:

A. Amanat, «**In: Between the Madrasa and the Marketplace, «The Designation of Clerical leadership in Modern Shi'ism**», in S. A. Arjomand, =

1962 و1963 إلى السيطرة على أراض شاسعة تابعة لوزراة الأوقاف، عن طريق «خطّة» إصلاح زراعيّ عُرفت وقتها باسم «الثورة البيضاء»، رام من خلالها إلى الحدّ من استقلاليّة رجال الدين الماليّة. ما أحدث شرخًا في صفوف العلماء الإيرانيّين، وقد عمّقت وفاة البروجردي وأزمة القيادة التي صاحبتها هذا الشرخ؛ إذ أيّد حزب العلماء المؤيّدين للنظام -وإليه انتمى محمّد تقي القمي[1]- القانون المقدّم إلى مجلس النوّاب الإيرانيّ، آنذاك. وفي وجههم وقفت ممانعة معارضة بقيادة آية الله الخمينيّ[2]. بيد أنّ هذه الأحداث كانت، في الجوهر، تخصّ الشيعة، أو قل الإيرانيّين، على وجه الخصوص، وقد انتقد العلماء السنّة، الأزهريّون على الأقلّ، أداء الحكومة الإيرانيّة انتقادًا لاذعًا[3].

فقد قيل إنّ مصالح مشتركة نشبت بين الشيعة المعارضين لحكم الشاه بقيادة الخمينيّ، من جهة، وبين القوميّين العرب المعارضين لحكم طهران بقيادة عبد الناصر، من جهة أخرى، مشكّلين جبهةً موحّدةً بين التشيّع الإيرانيّ والتسنّن العربيّ، وبذلك بدأت الأوساط السنية تنظر بإيجابيّة لم يُعرف لها مثيل إلى التكتّل الإيرانيّ العلمانيّ الثوري[4]، ولكنّ هذا الأمر أثار ريبًا ما بلحاظ نقاشات التقريب.

= *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Albany, 1988, 98-132.

(1) Akhavi, **Religion and Politics**, p.103.

(2) Göbel, **Moderne schiitische Politik**, p.172ff.; Mottahedeh, **The Mantle of the Prophet**, p.244ff.; Moin, **Khomeini**, p.74ff.

(3) انظر: هذا الكتاب، ص477.

(4) Enayat, **Modern Islamic Political Thought**, p.50.

ولكن يمكن أن ننظر بريبيّة إلى هذا التحليل عندما نستعرض الثورة التي تلت والتي سنأتي على ذكرها لاحقًا، وقد أشعل فتيلها مرتضى مطهّري الذي ألهم حامد عنايت (H. Enayat) على كتابة كتابه، كما يشير في صفحات أخرى من الكتاب. وقد كان مرتضى مطهّري الذي أثنى على فتوى شلتوت (للمزيد، انظر: مكتب تشيّع، ج3، 1380هـ.ق. ، «**شرح زندگانى... بروجردي**»، ص313؛ وانظر، كذلك: زكي الميلاد، **كتاب الوحدة الإسلاميّة**، ص37 =

شهدت بدايات ستّينات القرن الماضي تغيّرات جوهريّة في الحلقات الدراسيّة السنّيّة، بعد أن كانت نشاطات التقريب محصورة نسبيًّا بالشيعة في السنوات السابقة. وبلغ هذا التطوّر أوجه في العلاقة المتوتّرة التي نشبت ما بين الحكومتين العربيّتين السعوديّة والمصريّة، ما أرخى بظلاله على علماء كلا البلدين. الأمر الذي عكس تزايد النزعة التي أخذت تعمّ المشهد التقريبيّ منذ خمسينات القرن المنصرم: فالوحدة الإسلاميّة التي كانت تقودها الحكومة كانت في البداية تستريب من حركة التقريب الكلاسيكيّة (التقليديّة)، ومن ثمّ احتوتها في ما بعد، ولكنّها بدأت، من الآن، تحلّ محلّها. ولم يبقَ شيء من المباحثات التقريبيّة التي كانت تستفيد منها القوى الحاكمة في سياساتها من دون أدنى تردّد في الأعوام المنصرمة. واستبدلت «فكرة التقريب» بسياسة خارجيّة مطعّمة بحبّ الهيمنة التي استحضرت فكرة الوحدة الإسلاميّة ولكن بالمعنى العامّ للكلمة؛ إذ وشت الشعارات التي كانت ترفع في القاهرة والرياض ومكّة، في الستينات، بالعالميّة لا بالتقريب، ولا يشترك هذان المفهومان في أمورٍ كثيرة.

***

تعود جذور المنافسة السنّيّة-السنّيّة إلى إصدر القانون الإصلاحيّ الذي قضى بإعادة تنظيم الأزهر وذلك في حزيران/ يونيو، عام 1961، والذي مثّل ذروة جهود الحكومة المصريّة لضمّ العلماء المسلمين إلى كنف

= فصاعدًا)، يعتبر في ستّينات القرن الماضي قائد الإصلاحيّين الاجتماعيّين وسط العلماء الإيرانيّين، وقد أضحى بُعيد اغتياله في أيّار/مايو، من العام 1979، أحد أعظم الشهداء، وأيقونةً من أيقونات الثورة الإسلاميّة في إيران. للمزيد عن الشهيد مطهّري، انظر: ومحمّد شريف رازي، **گنجينه اى دانشمندان**، ج8، ص98 إلى 105؛ انظر:

H. Algar, **EI2,** VII, 762f.; Dabashi, **Theology of Discontent**, p147-215; Hajatpour, **Iranische Geistilichkeit**, 179-201; as well as J. G. T. ter Haar, **«Murtazā Mutahharī (1919-1979), An Introduction to his Life and Thought»**, *Persica*, **14**, 1990-92, p1-20.

الدولة[1]. إذ عمد عبد الناصر إلى توسعة أربه تجاه قيادة الشرق الأوسط، والذي تمثّل عام 1958 في توحيد مصر وسوريا، وظهور الجمهوريّة العربيّة المتّحدة، ليشمل حقل الدين. ما آل إلى نشوء تعاون ما بين علماء الدين والحكومة، وإلى إخماد تأثير جماعات السلفيّة الجديدة، ولاسيّما جماعة الإخوان المسلمين، التي أخذت تنحدر شيئًا فشيئًا في غضون السنوات السابقة.

آل هذان التوجّهان، حكمًا، إلى تشكيك الطرف السعوديّ الذي شكّل معارضةً في ما بعد، لأنّ السعوديّين في ذاك الوقت بدأوا يتوجّسون خوفًا على نفوذهم وتأثيرهم على الدول العربيّة الإسلاميّة وعلى مجتمعاتهم العلمانيّة. وقد فضّت الوحدة بين البلدين ما بين عامي 1957 و1958، ولمّا ازدادت وقتها ضغوط حلقات السلفيّة الجديدة في سوريا ـ حيث اتّخذوا منها ملاذًا بعيد ملاحقتهم في مصر عام 1954 ـ باتت المملكة العربيّة السعوديّة نقطةً مركزيّةً يجد فيها العلماء والمفكّرون ملجأً. وقد ازدادت هذه التوتّرات حدّةً في العام الذي أعلن فيه عبد الناصر عن إصلاح الأزهر، عندما دأب على اختطاط أيديولوجيّة الدولة في إطار عمل الميثاق الوطنيّ. وقد اتّبعه علماء الأزهر في حركته هذه من دون قيد أو شرط، حتّى إنّهم كانوا على استعداد كي يتبنّوا «الاشتراكيّة الإسلاميّة» التي كان ينادي بها النظام ويسوّغها بالعودة إلى التاريخ الإسلاميّ[2]. وقد كان في طليعة هذه

---

(1) للمزيد عن هذا القانون وبنوده، انظر:

Lemke, **Šaltūt**, p166-232; cf. also Zeghal, **Gardiens de l'Islam**, p98-103.

(2) Ibid, p.169.

تجد ترجمةً إيطاليّة للميثاق الوطنيّ في:

OM, **42**, 1962, **p464-468.**

ويعدّ كتاب **اشتراكيّة الإسلام**، دمشق، 1959، والقاهرة، 1960، بقلم مصطفى السباعي من أفضل الأعمال التي تناولت موضوعة الاشتراكيّة الإسلاميّة. للمزيد عن السباعي، انظر: هذا الكتاب، ص532. وانظر، كذلك: =

الحرب الإعلامية الثقافية أزهريّان على أعلى مستوًى، من قبيل محمّد البهيّ، وأحمد حسن الزيّات، ومحمود شلتوت نفسه، إذ أثنوا على الثورة الاشتراكيّة المصريّة من حيث إنّها استكمال لرسالة الإسلام[1].

أدّى هذا التحالف، الذي لن نسهب في عرض أركانه كلّها، إلى إنشاء مركز معارض للأزهر في شبه الجزيرة العربيّة في بدايات الستّينات[2]. وتمثّلت الخطوة الأولى في تأسيس جامعة إسلاميّة في المدينة في صيف عام 1961، حيث أدّى ناشطو السلفيّة الجديدة الذين هاجروا إلى المملكة دورًا محوريًّا حاسمًا. وفي العام الذي تلا، تصاعدت التوتّرات في موسم الحجّ لعام 1381 (أي أيّار/ مايو 1962) بعدما رفضت السلطات السعوديّة قبول كسوة الكعبة التي كانت عادةً تصنع في مصر وتصدّر إلى المدينة. عزت السلطات الرسميّة هذا الرفض إلى أنّ كسوة العام المنصرم لم تكن ذات جودة عالية. أمّا على الصعيد غير الرسميّ، فقد وشت المقولات بأنّ مرسلي الكسوة ليسوا متديّنين بحقّ، بل جاحدين كفّار، وبالتالي، باتت مسألة إنتاجهم قطعةً بهذه الأهمّيّة أمرًا غير وارد البتّة[3].

D. Crecelius, «**Die Religion im Dienste des islamischen Staatssozialismus in Ägypten**», Bustan, 8, 1967, 13-20; H. Enayat, «Islam and Socialism in Egypt», MES, 4, 1968, p141-172; Haddad, **Contemporary Islam and the Challenge of History**, p24-32; Rejwan, **Nasserist Ideology**, p29-49; Zeghal, **Gardiens de l'Islam**, p103-114. =

(1) Vatikiotis, «**Islam and the Foreign Policy of Egypt**», p.141;

ويُذكر أنّ أبا ذرّ الغفاري، وهو من صحابة النبيّ، قد أدّى دورًا مركزيًّا في تسويغ الاشتراكيّة في رحاب الإسلام، للمزيد، انظر:

W. Ende, **Arabische Nation**, p210-221; U. Haarman, «**Abū Dharr-Muḥammad's Revolutionary Companion**», *MW*, **68**, 1978, p285-289.

(2) للمزيد، انظر:

Schulze, **Internationalismus**, p141-152.

(3) Ibid, 157f;

للمزيد عن الكسوة بشكل عام، انظر: =

مضافًا إلى ذلك، فقد دُعي إلى مؤتمر إسلاميّ ليعقد في مكّة ما بين 18 و20 من أيّار/ مايو، من عام 1962، وفي اليوم الأوّل أعلن عن تأسيس رابطة العالم الإسلاميّ. حيث رأت السعوديّة أنّ من الواجب إعادة إرساء العالم الإسلاميّ، تحت قيادة المملكة العربيّة السعوديّة هذه المرّة، في وجه المخاطر التي كانت تحدق به، ومن أهمّ مصادر هذه المخاطر مصر، طبعًا، التي كانت تضطلع بدور محوريّ سياسيًّا، واقتصاديًّا، وثقافيًّا، من بين الدول الإسلاميّة[1].

أمّا بالنسبة إلى العلماء الشيعة فيمكن اعتبار أنّ هذه الأحداث لم تكن سوى أحداث ثانويّة على أفضل تقدير. بالطبع حضر القاضي عبد الرحمن بن يحيى الإرياني، وهو زيديّ من اليمن، في إعلان رابطة العالم الإسلاميّ، لكنّ أيًّا من ممثّلي الشيعة الإماميّة من إيران أو العراق أو لبنان لم يكن حاضرًا وقتذاك[2]. ولم يكن ثمّة تبادل موسّع للآراء مع الشيعة، على الرغم من مشاركة بعثة من الحكومة الإيرانيّة في المؤتمر التأسيسيّ للرابطة في مكّة[3].

= **EI2**, VI, 166 (s.v. «Makka»; R. B, Winder); R. Stratköter, **Von Kairo nach Mekka Sozial-und Wirtschaftsgeschichte der Pilgrefahrt nacht den Berichten des Ibrāhīm Rif'at Bāshā, Mir'āt al-Ḥaramain**, Berlin, 1991, 52-6; F.E. Peters, The Hajj**. The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places**, Princeton 1994, p126-129 and index, s.v.; M. Gaudefroy-Demombynes, «**Les voile de la Ka'ba**», *SI*, **2**, 1954, p5-21.

(1) Cf. Schulze, p.181-212; R. Schulze, «**Muslim World League**», *OE*, **III**, p.208-210; and Landau, **Politics**, 283-287;

وللمزيد عن مصطلح رابطة، انظر:

R. Schulze, «**al-Rābiṭa al-Islāmiyya**», *EI2*, **VII**, p359-361.

(2) Schulze, **Internationalismus**, 184ff.; idem, Geschichte, p.219;

وقد تسلّم الإرياني، في ما بعد، منصب رئيس الحكومة اليمنيّة الشماليّة، للمزيد، انظر:

Kerr, **The Arab Cold War**, p107-114.

(3) Schulze, Internationalismus, p.188;

وللمزيد عن مشاركة إيران في تأسيس رابطة العالم الإسلاميّ، انظر: =

وبدت رابطة العالم الإسلاميّ، مذ تأسيسها، جماعة سنّيّةً ولدت، أكثر ما ولدت، على يد علماء وباحثين وهّابيّين، أو سلفيّين، أو منتمين إلى جماعات السلفيّة الجديدة. ولم تنذر بتاتًا بمحاولات تقريبيّة تهدف إلى تعزيز الحوارات بين السنّة والشيعة. أمّا تعريف التقريب والوحدة، في مؤتمر مكّة، فقد اقتصر على المسلمين السنّة حكرًا. وعلى الرغم من عدم مهاجمة الشيعة مباشرةً، كان القيّمون على المؤتمر يغضّون الطرف عنهم بسياسة صمت محكمة، وبالتالي، أضحوا كيانًا محرّمًا[1].

وأبـرز مصداق على هـذا الموقف، هو الكلمة التي ألقاها محمّد الفاضل بن عاشور، مفتي تونس وعضو الهيئة التأسيسيّة للرابطة مذ عام 1964، في شباط/ فبراير، عام 1966، التي كان عنوانها: «الوحدة الإسلاميّة: مسألة التقريب بين المسلمين» ، والتي لم يأتِ فيها على ذكر الشيعة خصوصًا، أو حركة التقريب عمومًا، بل صرّح بأنّ رابطة العالم الإسلاميّ هي المكان الوحيد المناسب للحديث عن الوحدة الإسلاميّة[2].

ولم تبدّل دعوة الملك فيصل للتضامن الإسلاميّ والوحدة من سياسة التجاهل هذه، ولو لمامًا، تلك الدعوة التي شكّلت مبنًى أساس لسياسة الملك فيصل الخارجيّة مذ الستّينات. حتّى إنّه سافر إلى طهران مرّتين

= Badeeb, **Saudi-Iranian Relations**, p89.

(1) للمزيد عن علاقة رابطة العالم الإسلاميّ بالتشيّع، انظر:

Schulze, **Internationalismus**, p356-362; *OM*, **42**, 1962, p401b.

(2) للمزيد، انظر: ابن عاشور، **الوحدة الإسلاميّة**، ص28 إلى 30. للمزيد عن ابن عاشور (1909_1970)، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج6، ص325_326؛ انظر: عمر رضا كحّالة، **معجم المؤلّفين**، ص720؛ المختار بن أحمد عمّار، **الشيخ محمّد الفاضل بن عاشور، حياته وأثره الفكريّ**، تونس، 1985. وانظر: صفحة الوفيّات في: **مجلّة الأزهر**، ج24، العدد 5، أيلول/ سبتمبر، 1970، ص401 إلى 406. وانظر:

RAAD, **46**, 1971, p450f; and *Islamic Studies*, **9**, 1970, 2, p191.

اثنتين واستخدم لفظ «دعوة التقريب» ليؤكّد حجّته[1]، لكنّ جهوده هذه اقتصرت على بناء جبهات مناوئة للأعداء من المستعمرين، أو الصهاينة، أو الشيوعيّين، ولم تؤل إلى إنشاء حوار مع العلماء الشيعة[2].

لم يتجاوب الشيعة كثيرًا مع مواقف المملكة العربيّة السعوديّة. لكن، على الأقلّ، خصّصت مجلّة «العرفان» عمودًا لبيان النشاطات الثقافيّة التي تجري في المملكة، فعلى سبيل المثال، أوردت مرّةً أنّ محمّد نصيف، وهو من حرّك الهجمات التي شنّها الخطيب على التشيّع، ورّث مدينة جدّة مكتبته الضخمة[3].

إذًا، لم يظهر العلماء الشيعة أنّهم رأوا في سياسة المملكة العربيّة السعوديّة الخارجيّة أو نشاطات رابطة العالم الإسلاميّ، كليهما، استكمالًا

---

(1) للمزيد، انظر: زهدي الفاتح، **الفيصليّة، منهج حضارة ومدرسة بناء، حوار مع فيصل بن عبد العزيز**، بيروت، 1972، ص69. وللمزيد عن رحلات فيصل، انظر: صلاح الدين المنجّد، **أحاديث عن فيصل والتضامن الإسلاميّ**، بيروت، 1974، ص51 إلى 61.

(2) للمزيد عن سياسة التضامن عن فيصل (الذي حكم ما بين عامي 1964 و1975)، انظر:

Nagel, «**Fayşal von Saudi-Arabien**», passim; Schön, **Islamische Solidarität**, p19-34; Landau, **Politics**, p260-267; N. O. Madani, **The Islamic Content of the Foreign Policy of Saudi Arabia, King Faisal's Call for Solidarity**, 1965-1975, Ph. D. Diss, Washington 1979; al-Rasheed, A History of Saudi Arabia, p128-134;

وانظر، كذلك: محمّد حسن عوّاد، **التضامن الإسلاميّ الكبير في ظلال دعوة القائد العظيم فيصل بن عبد العزيز**، القاهرة، 1976.

(3) للمزيد، انظر: **العرفان**، ج58، العدد 5، أيلول/ سبتمبر، 1970، ص629 إلى 631. وعن نشاطات أخرى، انظر: ج58، العدد 6، تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1970، ص759 إلى 751؛ ج58، العدد 7، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1970، ص871 إلى 874؛ ج9، العدد 1، أيّار/ مايو، 1971، ص152 إلى 154؛ ج59، العدد 4، آب/ أغسطس، 1971، ص526 إلى 528؛ ج58، الأعداد 7 إلى 10، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1971، ص1028-1029. وبعيد اغتيال فيصل خصّص في 25 آذار/ مارس، 1975، خصّص نزار الزين تعزية مطوّلةً له، انظر: العرفان، ج63، العدد 4، نيسان/ أبريل، 1975، ص507 إلى 528.

للجهود التقريبيّة التي شهدتها السنوات المنصرمة. وحده خليل كمره اى من حلّق خارج هذا السرب، ويُذكر أنّ كمره اى كان مبعوث البروجردي الرسميّ ليمثّله في شؤون التقريب. وقد كتب كتابًا تكريمًا للملك السعوديّ ما بين عامي 1965 و1966، بعيد مشاركته في المؤتمر الثاني الذي نظّمته رابطة العالم الإسلاميّ[1]. استهلّ الكتاب بالحديث عن زيارة الملك فيصل إلى إيران في كانون الأوّل/ ديسمبر، عام 1965، كما طبع فيه صورةً للملك فيصل، وأُهدي إلى خادم الحرمين الشريفين المعظّم[2]، وقد كان لرأي خليل كمرى اى الإيجابيّ في الشاه دورًا في دفع حماسته قدمًا[3]. وبعد، إذ أشار كمرى اى إلى جهوده الشخصيّة في دفع التوافق السنّيّ الشيعيّ، وكذلك أثنى على جهود الحكومة السعوديّة في هذا المضمار، منوّهًا بفتوى محمود شلتوت، مثنيًا على محمّد أمين الحسيني لردوده المدافعة عن الشيعة[4]. كما شدّد، أكثر ما شدّد، على جوهرانيّة ضرورة التخلّص من لفظي «النواصب» و«الروافض» اللذين كانا يُستخدمان على نطاق واسع في المجادلات بين الشيعة والوهّابيّة، لكنّه، وعلى المقلب الآخر، دافع، وبحماس، عن مكانة أضرحة الأئمّة وذرّيّاتهم عند الشيعة في وجه اللوم الذي كان يكيله علماء الوهّابيّة على هذه الجنبة من التشيّع، وكانوا ينظرون إليها على أنّها تشبّث بالكفر[5].

---

(1) Schulze, **Internationalismus**, p.219.

(حيث ورد خطأً بأنّ كمرى اى هو «قائد السنّة في طهران»).

(2) خليل كمره اى، **منازل الوحي**، في صالتي تلي صفحة العنوان. وللمزيد عن لقب «خادم الحرمين الشريفين»، الذي أضحى، مذ عام 1986، اللقبَ الذي يطلق على ملك السعوديّة، انظر:

B. Lewis, *EI2*, **IV**, p899f.

(3) انظر: **منازل الوحي**، ص5ـ6؛ في ص63 ثمّ ذكر لزيارة الوفد الوزاريّ السعوديّ الذي ترأسه حسن بن عبد الله آل الشيخ.

(4) للمزيد، انظر: المصدر نفسه، ص55 و61 فصاعدًا.

(5) المصدر نفسه، ص58ـ59.

ختم كمره اى كتابه برسالة كان قد أبرقها إلى الملك فيصل في 21 كانون الأوّل/ ديسمبر، 1964، مهنّئًا إيّاه بتولّيه العرش. وقد نبّه كمره اى الملك السعوديّ إلى المهمّة التي يجب أن تضطلع بها رابطة العالم الإسلاميّ، متجاهلًا حيثيّاتها المختلفة عن المقاربات التقريبيّة المعتادة، فأشار إلى أنّ مهمّة الرابطة تكمن في تحسين معرفة المسلمين بعضهم ببعض، وإنشاء مراكز أبحاث وأكاديميّات إسلاميّة، ودعم وسائل الإعلام عامّةً. وقد بدا أنّ مطالبته الصريحة بإدخال تعليم الفقه الشيعيّ في المناهج الدراسيّة المتّبعة في الجامعة الإسلاميّة في المدينة، وكذا حضّ العلماء على التأسّي بمحمود شلتوت لإصدار فتاوى مماثلة، كان محض هراء، نظرًا إلى عدم توافق الأزهريّين على تسليم وكالة الأزهر والخلفيّات السياسيّة التي حدت بمحمود شلتوت إلى اتّخاذ فتوًى كهذه[1]. لكنّ لم يحرّك الملك فيصل، ولا حتّى علماء الرابطة، ساكنًا حيال اقتراحه هذا.

وما برح كمره اى معزولًا وسط العلماء الشيعة بلحاظ قبوله لسياسة التضامن السعوديّة[2]. ولمّا لم تُؤتِ دعوة الملك فيصل أكلها داخل رابطة العالم الإسلاميّ، وجد العلماء الشيعة مبرّرًا وتسويغًا لتحفّظهم. فعلى أرض الواقع حصل ما هو مخالف للتضامن الإسلاميّ؛ إذ رأى الكتّاب الشيعة في توزيع السعوديّين، بالمجّان، لمجادلات مناهضة للتشيّع -على غرار كتاب «الخطوط العريضة» لمحبّ الدين الخطيب في أثناء موسم الحجّ في عام 1970- إساءة كبرى، وكان السعوديّون يولون الحجّ أهمّيّة بالغةً باعتباره مناسبةً توحّد المسلمين. وقد تساءل أبو محمّد الخاقاني، في رسالة الاستنكار التي أبرقها إلى الملك فيصل، والتي أتينا على ذكرها آنفًا،

(1) المصدر نفسه، ص101 إلى 113، لا سيّما ص110.

(2) Nagel, «**Köng Faişal von Saudi-Arabien**», p.67f.;

وفي هذا السياق نذكر أنّ عليّ كاشف الغطاء، وهو عالم من العراق، قد أثنى على سياسة الملك فيصل الخارجيّة، للمزيد عنه، انظر: هذا الكتاب، ص518، الهامش (1).

عمّا إذا كان الملك قد بدّل رأيه تجاه الوحدة الإسلاميّة، أو أنّ الذين أقدموا على هذه الفعلة شكّلوا طابورًا خامسًا يحول دون تنفيذ قرارات الملك[1].

وعندما كان بعض أعضاء رابطة العالم الإسلاميّ يغيّر تجاهله التامّ للشيعة كانت الجدالات، على الفور، تضطرم وتتجدّد، كما حصل مع أبو الحسن عليّ الندوي، وهو باحث هنديّ سلفيّ، حيث ترأّس عام 1973 وفدًا يمثّل الرابطة في إيران، ولاحقًا كتب كتابًا بعنوان «اسمعي يا إيران». وقد بسط في هذا الكتاب لنظرة الشيعة للصحابة، كما حمل عليهم تقديسهم للأئمّة الاثني عشر أنّى توجّهت في إيران. وسرعان ما علت ردود الفعل المدافعة. إذ هفّت لطف الله الصافي، وهو ممّن فنّدوا آراء محبّ الدين الخطيب، اتّهامات أبي الحسن بإسهاب في مقال بعنوان «إيـران تسمع فتجيب»، موجّهًا لومًا إلى رابطة العالم الإسلاميّ بأنّها حيث تدعم الحكومة السعوديّة فهي بذلك تساند الاستعمار، مدّعيًا أنّ الوفد حافظ على علاقات طيّبة مع حكومة إيران، لكنّه لم يزر أهمّ جامعات قم، ما آل إلى اختلاط صورة مشوّهة عن التشيّع[2]. وقد اعتبر أنّ «الخطوط العريضة»، السيّء

---

(1) للمزيد، انظر: أبو محمّد الخاقاني، **مع الخطوط العريضة**، ص10.

(2) للمزيد، انظر: لطف الله الصافي، «**إيران تسمع فجيب**»، في **لمحات**، ص155 إلى 206، لا سيّما ص167 إلى 170 و180 إلى 182؛ وانظر، كذلك:

Ende, «**Literatur und Politik in Saudi Arabien (IV)**», p525f.

وللمزيد عن الندوي (1913/ 1914 _1999)، انظر: المصدر نفسه، ص524 إلى 529؛ انظر كذلك:

Schulze, **Internationalismus**, index, s.v., esp. p199f.;

وانظر: يوسف القرضاوي، **الشيخ أبو الندوي كما عرفته**، دمشق، 1422/ 2001؛ عبد المجيد الغوري، **أبو الحسن عليّ الحسني الندوي، الإمام المفكّر، الداعية الأديب**، دمشق، 1420/ 1999؛ لم أوفّق في الحصول على كتاب **اسمعي يا إيران**. وفي ثمانينات القرن الماضي أعاد الندوي نشر كتاب له مناهض للتشيّع بعنوان **صورتان متضادّتين**، وللمزيد عن هذا الكتاب، انظر السيرة الذاتيّة للندوي بعنوان **في مسيرة الحياة**، دمشق، 1407/ 1987)، ج1، ص279 إلى 350؛ ج2، ص187 إلى 196.

الذكر، لمحبّ الدين الخطيب وكتاب الندوي، كليهما، من الطبيعة ذاتها، لكنّه عبّر عن استعداده الشخصيّ للتقارب مع السنّة[1].

والمفارقة أنّ المحاججات التي كان يفنّدها مناصرو التقريب نصرةً لجماعة التقريب، من قبيل أنّها أداة لترويج التشيّع تسعى إلى استغلال قابليّة الطرف الآخر للتفاهم، تنطبق هنا، ولكن في الاتّجاه المعاكس[2].

***

أمّا علاقة الشيعة بالأزهر في ستّينات القرن الماضي فلم تكن أقلّ تعقيدًا، ولم تكن فعّالةً كذلك. إذ نشط الأزهر عقب إصلاحات عام 1961 في الترويج لفهمه للإسلام الصحيح خارج البلاد المصريّة، ومن دون شكّ، بغية تهيئة أرضيّة للتقدّم -السياسي المحض- الذي أحرزته المملكة العربيّة السعوديّة في ميدان الوحدة الإسلاميّة، عن طريق إنشاء رابطة العالم الإسلاميّ. وفي المبدإ، استخدم الأزهر مجمع البحوث الإسلاميّة وسيلة للوصول إلى ذلك الهدف، ووصف المجمع في البند الخامس عشر (كذا ورد في المصدر) من قانون الإصلاح على أنّه «الهيئة العليا للبحوث الإسلاميّة»[3].

ومنذ العام 1964 عمد المجمع إلى عقد مؤتمرات عالميّة، داعيًا الشيعة إلى المشاركة فيها[4]. وعليه، أعرب رئيس تحرير «مجلّة الأزهر»، أحمد حسن الزيّات، عن تفاؤله بمناسبة المؤتمر الأوّل، معتبرًا أنّ المجمع

---

(1) لطف الله الصافي، **لمحات**، ص190 وص205-206.

(2) وفي هذا المجال نأتي على ذكر مصطفى نوراني أردبيلي، للمزيد انظر كتابه: **يك تحقيق عميق پيرامون مسأله شرك وبدعت**، قم، 1353هـ.ش./ 1974، ص7-8.

(3) Lemke, **Šaltūt**, p.175-178; Schulze, **Internationalismus**, 153f., p.235-238.

(4) للمزيد عن المؤتمرات الثماني التي عقدت حتّى عام 1977، انظر:

J. Jomier, «**Les congrès de l'Académie des Recherches Islamique dependant de l'Azhar**», *MIDEO*, **14**, 1980, p95-148.

سيساهم في تقريب المذاهب الإسلاميّة، ومن ثمّ سيذلّل أسباب النزاع الإسلاميّ الإسلاميّ[1]. ولكن سرعان ما بدا من مشاركات العلماء الشيعة، ومن الظروف التي أحاطت بمشاركاتهم في المؤتمرات اللاحقة، أنّ فكرة التقريب لم تشكّل حجر رحًى للقيّمين على تلك المؤتمرات. ولم يبقَ أيّ من العلماء الشيعة الذين كانوا في الأعوام المنصرمة من مناصري جماعة التقريب والذين كانوا يكيلون المديح للأزهر، يذهب إلى القاهرة، ولا حتّى أحد من علماء الصفّ الأوّل من الشيعة، على غرار آية الله محسن الحكيم، الذي بات الشيعة ينظرون إليه، عقب وفاة البروجردي، على أنّه مرجع التقليد. ويُقال إنّه رفض دعوةً لحضور مؤتمر في الأزهر؛ ذلك أنّه ألفى موقف العلماء المصريّين تجاه الشيوعيّة والاشتراكيّة مناصرًا للحكومة أيّما مناصرة. ولم يتّضح إذا ما كانت تلك الدعوة لمؤتمر نظّمه المجمع[2].

وثمّة عالمان اثنان، فحسب، من بين العلماء الشيعة الذين حضروا، علنًا، أحد المؤتمرات التي نظّمها المجمع ما بين عامي 1964 و1971، وهما الشيخ علي كاشف الغطاء والسيد موسى الصدر[3]. ينتمي الأوّل إلى أسرة علمائيّة شهيرة في العراق، وهي العائلة ذاتها التي ينتمي إليها محمّد الحسين

---

(1) للمزيد، انظر: أحمد حسن الزيّات، «مؤتمر علماء المسلمين»، **مجلّة الأزهر**، ج35، العدد 9، نيسان/ أبريل، 1964، ص897 إلى 900، لا سيّما ص898ـ899.

(2) Wiley, **The Islamic Movement of Iraqi Shi'as**, p.40;

وللمزيد، انظر: عدنان إبراهيم االسرّاج، **الإمام محسن الحكيم**، ص170ـ171؛ انظر: نزار الزين، العرفان، ج50، العدد 4، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1962، ص338ـ339.

(3) وإلى جانب هذين العالمين، ذكرت الشخصيات الآتية في مطاوي **مجلّة الأزهر**، وهي: في عام 1964، محمّد الخالصي (وهو نجل محمّد بن محمّد مهدي الخالصي الذي توفّي عام 1963) كمبعوث من الكاظميّة، وممثّل من النجف (لم تأت المجلّة على ذكر اسمه، **مجلّة الأزهر**، ج35، العدد 9، نيسان/ أبريل، 1964، ص1006؛ في عام 1965، الخالصي وكاظم الكفائي، ج37، العدد 1، أيّار/ مايو، 1965، ص108ـ109؛ في عام 1966، الكفائي، ج38، العدد 4، نيسان/ أبريل، 1966، ص387؛ في عام 1971، جعفر شهيدي، محمّد تقي الحكيم، ج43، العدد 3، آذار/ مارس، 1971، ص228ـ229.

آل كاشف الغطاء[1]. وقد ألّف كاشف الغطاء، على غرار سلفه عبد الكريم الزنجاني الذي حطّ رحاله قبل ثلاثين عامًا في الأزهر، كتابًا بسط فيه لرحلته إلى مصر عام 1965، وقد مدّ له يد العون في ذلك الشيخ محمّد كاظم الكفائي، الذي جاء من النجف كذلك[2]. وفي كلتا الحالتين، لم يضطلع العالمان بدور حقيقيّ في الحوار السنيّ الشيعيّ، ولم تكن متجانسةً مع الانطباعات التي كتبت بها كتبهما.

وقد تواصل عليّ كاشف الغطاء للمرّة الأولى مع الأزهر منذ حوالى خمسةٍ وعشرين عامًا. ففي عام 1940 تواصل مع الشيخ محمّد مصطفى المراغي بشأن بعض التفاصيل اللغويّة التي وردت في تفسير المراغي للقرآن الكريم ولم يتباحثا بتاتًا في مسألة التقريب بين المذهبين[3]. وفي الفترة التالية، لم يقدّم نفسه في ميدان التقريب، حتّى بدا أنّه ينظر إلى

---

(1) للمزيد عن مشهور علماء هذه العائلة، انظر: محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر والأدب في النجف**، ج3، ص1036 إلى 1055. وانظر: «**آل كاشف الغطاء**»، **دائرة المعارف بزرگ اسلامى**، ج2، ص100 إلى 107. وانظر:

Moojan Momen, **An Introduction to Shi'i Islam**, p310;

وللمزيد عن عليّ كاشف الغطاء (1913_1990)، انظر: كوركيس عوّاد، **معجم المؤلّفين العراقيّين**، ج2، ص432؛ محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر والأدب في النجف**، ج3، ص1047؛ انظر: باقر شريف القريشي، «مكتبة كاشف الغطاء»، **العرفان**، ج42، العدد 10، آب/ أغسطس، 1955، ص1252 إلى 1254.

(2) للمزيد، انظر: محمّد كاظم الكفائي، **بين النجف والأزهر**، ص52 إلى 222؛ صالح الورداني، **الشيعة في مصر**، ص122 إلى 125 و187 إلى 189 و219 إلى 221. وللمزيد عن الكفائي (ولد عام 1924)، انظر: كوركيس عوّاد، **معجم المؤلّفين العراقيّين**، ج3، ص229؛ محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر والأدب**، ج3، ص1085_1086. وقد جمعته علاقة طيّبة بجماعة التقريب لفترة وجيزة، انظر: **رسالة الإسلام**، ج3، 1951، ص103 إلى 105. وقد كتب قصيدةً بعنوان «يا وحدة الإسلام» بمناسبة افتتاح جمعيّة الوحدة الإسلاميّة في بغداد، ونُشرت القصيدة في: العرفان، ج36، العدد 2، شباط/ فبراير، 1949، ص145_146.

(3) للمزيد، انظر: محمّد كاظم الكفائي، **بين النجف والأزهر**، ص20 إلى 39.

التقريب بين المذهبين بلحاظ من اللامبالاة[1]. وما خوّل كاشف الغطاء للمشاركة في المؤتمر الذي أقامه المجمع عام 1965 هو موقفه من أزمة قناة السويس، عام 1956، حيث نظّم مظاهرةً في النجف دعمًا لمصر، مضافًا إلى الكتاب الجريء الذي أبرقه إلى جمال عبد الناصر وعبد السلام عارف بمناسبة القمّة العربيّة لرؤساء العرب التي عقدت في القاهرة عام 1964[2]. وما برح في الأعوام القادمة مقرّبًا من السياسة وطيّعًا للسياسيّين، وقد ناصر، أمام الملإ، حزب البعث الذي تسلّم السلطة في العراق عام 1968، وسانده في حربه على إيران ما بعد الثورة، وذلك عام 1968[3]. وقد عبّر كاشف الغطاء في محاضرة له ألقاها في مؤتمر في الأزهر عام 1965 عن أفكاره حيال النظام المصرفيّ ونظام التأمين في الإسلام، وقد كان هذا موضوع

(1) في نيسان/ أبريل، من العام 1954، شارك كاشف الغطاء في مؤتمر حول المسيحيّة والإسلام في منطقة بحمدون في لبنان، وقد كان القيّمون على هذا المؤتمر، آنذاك، جماعة عُرفت بأصدقاء أميركا في الشرق الأوسط، وقد هاجم كاشف الغطاء في خطابه العصبيّة الطائفيّة التي كانت تجعل من كلّ تعايش بين بني البشر أمرًا مستحيلًا، وكذا تضرب روحيّة كل دين. للمزيد، انظر:

Proceedings of the Muslim-Christian Convocation, Bhamdoun, Lebanon, April 22-27, 1954, p.94f.

وقد دُعي لهذا المؤتمر، كذلك، محمّد حسين آل كاشف الغطاء، لكنّه رفض المشاركة، شارحًا أسباب اعتذاره في **المثل العليا في الإسلام لا في بحمدون**، بغداد، 1954. (وأنا مدين هنا إلى الأستاذة سيلفيا نايف (S. Naef) التي زوّدتني بالمصادر الخاصّة بهذا المؤتمر وبدور العالمين العراقيّين فيه).

(2) للمزيد، انظر: بين النجف والأزهر، ص39 إلى 47.

(3) *MECS*, 7, 1982-83, p.243f.; T. M. Aziz, «**The Role of Muhammad Baqir al-Sadr in Shi'i Political Activism in Iraq from 1958 to 1980**», *IJMES*, 25, 1933, p.207-222, on 220, note 34; H. Batatu, «**Shi'i Organizations in Iraq, al-Da'wah al-Islamiyyah and al-Mujahidin**», in J. R. I, Cole, N.R. Keddie (eds.), **Shi'ism and Social Protest**, New Haven 1986, p.179-200, on 196; Mallat, Renewal, p.17f.; Wiley, **The Islamic Movement of Iraq Shi'as**, p.61 & 69, note 66;

وقد رأى محمّد هادي الأميني إلى هذا الأمر على أنّه تدخّل من قبل كاشف الغطاء خارج حدوده، للمزيد، انظر: **معجم رجال الفكر**، ج3، ص1047.

النقاش، ولكنّه، مجدّدًا، لم يتطرّق أبدًا إلى مسألة التقريب بين المذاهب الإسلاميّة[1].

بعيد أعـوام قليلة، انطبق الأمـر نفسه على موسى الصدر، العالم الشيعيّ الآخر، وممثّل الشيعة الأكثر تميّزًا في مجمع البحوث في الأزهر، والـذي خلف عبد الحسين شرف الدين في قيادة شيعة لبنان[2] في نهاية الخمسينات، كما انتخب في أيّـار/ مـايـو، عـام 1969 رئيسًا للمجلس الإسلامي الشيعيّ الأعلى في لبنان، الـذي كـان مجلسًا حديث العهد آنذاك[3]. وبفضل هذا المنصب اهتمّ الصدر، بالطبع، بالتعايش بين مختلف الطوائف والمجتمعات الدينيّة، وقد كان هذا الأمر ملحًّا جدًّا، ولاسيّما في لبنان، لكن لا يمكن تفسير الاهتمام الذي أبداه في السنوات القادمة بإزالة الأنظمة المذهبيّة في لبنان على أنّه كان من باب التقريب المذهبيّ الدينيّ ما بين السنّة والشيعة. وقد كان لهذا الأمر تداعيات سياسيّة لا غبار عليها، وكذا كانت جهوده الطامحة إلى تحقيق المطالب الشيعيّة[4]. لكنّه لم يبسط لأيّ

---

(1) محمّد كاظم الكفائي، **بين النجف والأزهر**، ص85 إلى 131؛ صالح الورداني، **الشيعة في مصر**، ص122 إلى 125، و187 إلى 189، و192 إلى 197، و219 إلى 221؛ انظر كذلك: **مجلّة الأزهر**، ج37، العدد 1، أيّار/ مايو، 1965، ص87 إلى 94.

(2) انظر: محمّد فضل سعيد، العرفان، ج71، العدد 7، أيلول/ سبتمبر، 1983، ص87 إلى 94.

(3) للمزيد عن الصدر (المولود عام 1928، والذي اختفى في ليبيا في أثناء زيارة له عام 1978)، انظر:

F. Ajami, **The Vanished Imam, Musa al-Sadr and the Shi'as in Lebanon**, London, 1986; H. E. Chehabi, «**The Imam as a Dandy; The Case of Musa Sadr**», *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, **3**, 1996, 1-2, p.20-41; *Orient*, **14**, 1973, p.103; Kramer, «**Syria's Alawis abd Shi'ism**», p.246-249; Göbel, Moderne schiitische Politik, p.83-89;

وانظر، كذلك: عبد الحسين شرف الدين، **بغية الراغبين**، ج1، ص295 إلى 261؛ ج2، ص619 إلى 635؛

(4) Cf. Rieck, **Die Schiiten und der Kampf um den Libanon**, p.124-129; also S. Nasr, «**Mobilisation communautaire et symbolique religieuse, l'imam Sadr et les chi'ites du Liban (1970-1975)**», in O. Carré, P. Du- =

من هذه المواضيع في الخطاب الذي ألقاه في مجمع البحوث ما بين عامي 1970 و1971؛ بل خصّص الخطاب الأخير للحديث عن «رعاية الإسلام للقيم والمعاني الإنسانيّة»(1).

وقد كانت دعوة كلّ من الصدر وكاشف الغطاء من الأهمّيّة بمكان، إذ أظهرت تفضيل الأزهر، صراحةً، للعلماء الواعين للتداعيات السياسيّة لنشاطاتهم، والذين يعبّرون، كذلك، عن آراء مقبولة في الأزهر من حيث هو حامي المذهب السنّيّ. وازداد أمل الأزهر بإحراز الدعم في الأزمة مع إسرائيل التي بدأت تصير محطّ الأنظار والاهتمام منذ الستّينات أكثر من أيّ وقت مضى. ويمكن النظر إلى الإجماع على قطع العلاقات الديبلوماسيّة مع الجمهوريّة الألمانيّة الفدراليّة وإسرائيل في هذا السياق(2).

واللافت أنّ كلًّا من موسى الصدر وكاشف الغطاء، أشار في غضون إقامته في مصر إلى النموذج الذي أرست قواعده جماعة التقريب، واعتبر أنّهما يتصرّفان نيابةً عن الجماعة، وذلك في مقابلاتهما مع الصحافة المصريّة آنذاك، لا في أثناء المؤتمر الذي نظّمه الأزهر. وقد صرّح كاشف الغطاء لصحيفة «روز اليوسف» المصريّة بأنّ المؤتمر يشكّل فرصةً للدعوة إلى التقارب الإسلاميّ الإسلاميّ، بغية إطاحة مساعي الاستعمار، المستفيد الوحيد من شرذمة صفوف المسلمين. وقد عبّر مرارًا عن رغبته في إقامة مؤتمر يعالج مسألة التقريب بعمق فور عودته إلى العراق(3). وعندما سُئل

= mont (eds.), **Radicalismes islamiques**, Paris 1985, I, p.119-158.

(1) للمزيد، انظر: **مجلّة الأزهر**، ج43، العدد 3، أيّار/ مايو، 1971، ص244 إلى 252.

(2) محمّد كاظم الكفائي، **بين النجف والأزهر**، ص89-90.

(3) لم أحصل على أيّ معلومة عن هذا المؤتمر (ولا علاقة لهذا المؤتمر بالمؤتمر الثاني الذي أقامته رابطة العالم الإسلاميّ في مكّة في العام نفسه)، غير أنّ كوركيس عوّاد أورد أنّ محمّد كاظم الكفائي كتب كتابًا بعنوان **المؤتمر الإسلاميّ العراقيّ**، 30 حزيران3- تمّوز 1965، بغداد، 1965، وربمّا لهذا المؤتمر علاقة بتصريح كاشف الغطاء. للمزيد، انظر: كوركيس عوّدا، **معجم المؤلّفين العراقيّين**، ج3، ص229.

عن النشاطات التي كانت تحقّق هذا الهدف وقتها، وذلك في أثناء جلسة له مع المضيفين، أجاب، بالطبع، مشيرًا إلى مجمع البحوث الإسلاميّة لا إلى جماعة التقريب، أو الأزهريّين الذين كانوا من الناشطين في الجماعة. تضمّنت هذه المقابلة مسألةً خلافيّةً، إذ دافع كاشف الغطاء، وبشدّة، عن الزواج الموقّت الذي يبيحه الشيعة، ما آل إلى إحداث جلبة لدى قرّاء المجلّة[1]. ولم يبسط موسى الصدر كثيرًا لمبحث التقريب، لكنّه، عوضًا عن ذلك، أعرب عن تقديره لجماعة التقريب إذ مهّدت الدرب لتلاقي العلماء السنّة والشيعة، على حدٍّ سواء، على غرار علماء مجمع العلوم الإسلاميّة[2].

لم تقدّم المؤتمرات التي كان يعقدها المجمع منتديات لخطابات كهذه. وإن كانت بعض الخطابات تقارب مسألة التقريب بين الطوائف، ولو بشكل عرضيّ، فقد كانت تناقش الآراء مع السنّة في ما بينهم[3]. مضافًا

---

(1) وقد نُشرت هذه المقابلة التي أجريت في 7، حزيران/ يونيو، 1965، في: محمّد كاظم الكفائي، **بين النجف والأزهر**، ص188 إلى 195؛ انظر: صالح الورداني، **الشيعة في مصر**، ص192 إلى 197. وللمزيد عن زواج المتعة، انظر: **بين النجف والأزهر**، ص195 إلى 210. وقد شارك في النقاش كلّ من أحمد الشرباصي، وعائشة عبد الرحمن، ونوال السعداوي، وكلّهم دحض وجهة نظر كاشف الغطاء. وللمزيد، انظر:

Ende, **«Ehe auf Zeit»**, p21-23.

(2) وقد أجريت مقابلة مع موسى الصدر في مجلّة **المصوّر**، وأعيد نشرها في: العرفان، ج58، العدد 1، أيّار/ مايو، 1970، ص129 إلى 134 (خصّصت ص130 فصاعدًا للحديث عن التقريب)، حيث نشرت صورة جمعت بين موسى الصدر وجمال عبد الناصر في ردهة قاعة الانتظار.

(3) على غرار ما حدث في مؤتمر عام 1966، إذ سأل مراسل **مجلّة الأزهر**، آنذاك، سعد عبد المقصود ظلام، عبدَ الله الشخيلي، وهو شيخ سنّيّ عراقيّ، عن وجهة نظره حيال التقارب بين المذاهب الإسلاميّة في أثناء لقاء غير رسميّ، للمزيد، انظر: **مجلّة الأزهر**، ج38، العدد 4، تشرين الأوّل/ نوفمبر، 1966، ص490_491. وجاء هذا بفعل ردود كاشف الغطاء، في العام المنصرم، على مسألة زواج المتعة، ما أدّى إلى إعلاء تفنيد آراء الشيعة بزواج المتعة، ويمكن أن يُراجع المقال الذي نُشر عام 1966 في **مجلّة الأزهر** بهذا السياق، للمزيد، انظر: عبد القادر محمود، **«زواج المتعة بين الشيعة والسنّة»**، **مجلّة الأزهر**، ج38، العدد 7، كانون =

إلى ذلك، لا تجد في تصريحات المجمع الرسميّة أيّ ذكر للتقريب بين المذاهب الإسلاميّة خارج إطار الوحدة الإسلاميّة. وجلّ ما فعله المجمع هو الخطوة التي قام بها عام 1971، عندما أقرّ مسألة الوحدة الإسلاميّة لتدخل في ملاك عمله بقرار خاصّ، ولكن الوحدة اقتُصرت على الوحدة الثقافيّة والمعرفة المتبادلة بين المذاهب من دون ذكر التشيّع بالاسم[1].

أمّـا محمّد أبـو زهـرة، الـذي كـان في ما مضى من مناصري حركة التقريب علنًا، فقد كان يمضي قدمًا إلى التقارب والحوار مع الشيعة، وإن كان في الوقت ذاته يعرب عن آرائـه، بعيدًا عن مؤتمرات المجمع التي كان يحضر فيها في الغالب. وقد نشر كتابًا في عام 1971 بعنوان «الوحدة الإسلاميّة»، جمع فيه مقالاته التي كتبها في «رسالة الإسـلام» في نهاية الخمسينات وزاد عليها. وقد أعرب فيه عن ندمه لأنّ المجمع لم يكن يعترف بعد بأحد من الجعفريّين، على الرغم من أنّ هذه المؤسّسة تعدّ خطوةً أساس أولى نحو مجمع إسلاميّ شامل. وقد اضطرّ، على مضض، للاعتراف بأنّ إطار عمل تلك الجماعة ينحصر في مصر لا غير، إذ لم يضمّ أعضاء من باكستان، أو الهند، أو أفغانستان، أو السعوديّة، وبأنّ القرارات التي كانت تُتّخذ آنذاك لم تكن كلّها تنفّذ بالضرورة[2].

***

وفي ظلّ الاعتبارات السياسيّة التي كانت تصاحب نشر أهداف الوحدة الإسلاميّة، باتت حركة التقريب التقليديّة التي تمثّلت، بالمقام الأوّل،

= الأوّل/ دسيمبر، 1966، ص704 إلى 710، ومن بين العلماء الشيعة المعاصرين ذُكر اسما محمّد جواد معنيّة ومحمّد حسين آل كاشف الغطاء فحسب.

(1) للمزيد، انظر: **مجلّة الأزهر**، ج43، العدد 4، حزيران/ يونيو، 1971، ص14 إلى 16.
Cf. Jomier, «**Les Congrès**», p125f.

(2) للمزيد، انظر: **الوحدة الإسلاميّة**، ص293 إلى 298، لا سيّما ص294.

في جماعة التقريب تخفت شيئًا فشيئًا. كما إنّها نأت تحت ثقل تداعيات أحداث عامي 1960 و1961، لا بفعل المجادلات الطائفيّة التي أظهرت هشاشة إنجازات حوارات التقريب فحسب، ورفض أغلبيّة المسلمين لها بلا هوادة؛ بل، كذلك، لأنّ صلب وجود الجماعة، كجمعيّة رسميّة مستقلّة، بدأ يتهاوى مذ بداية الستّينات. ففي غياب محمّد تقي القمي، الذي استقرّ في إيران، انضمّ نائبه محمّد محمّد المدني إلى الأزهر في اتّهامه للشاه حيال زلّاته السياسيّة، حتّى إنّه في أثناء ما حدث مع الجبهان خطا خطوةً أبعد من ذلك، إذ نشر ردًّا في مجلّة «العرفان» أجاب فيه عن تساؤلات شيخ لبنانيّ عن آراء جماعة التقريب بخصوص ما ورد في مقال في «راية الإسلام» بوصفه هو السكرتير العامّ للجماعة. وعليه، يبدو أنّ القمي وقتها قد جُرّد، قسرًا، من بعض سلطته[1].

كما مثّلت وفاة آية الله البروجردي انتكاسةً لجماعة التقريب. أورد البروجردي في مذكّراته أنّه نهض بحوار التقريب حتّى الرمق الأخير، وأنّه فوّض القمي كيما يجدّد نشاطات التقريب على الفور، على الرغم من أنّ عودة الأخير إلى القاهرة لم تكن بعد ممكنةً آنذاك، وذلك جرّاء الوضع السياسيّ[2]. وكذلك لم يظهر أيّ عدد لـ «رسالة الإسلام» عام 1961، ما عزّى الضرر الذي أصاب جماعة التقريب، إذ حتّى في أعقاب ثورة يوليو لم تخفق المجلّة في الظهور في وقتها المحدّد كما المعتاد. وبعد مضيّ عام على فتوى شلتوت أعيد إصدار المجلّة.

في العام التالي، بدأت الصعوبات التنظيميّة تطفو على السطح، فاستطاع القمي أن يعود إلى مصر وأعيد نشر «**رسالة الإسلام**». ولكنّ

---

(1) نُشر هذا الردّ، الذي أعلن فيه المدني أنّ شلتوت قد تعامل مع هذه القضيّة من الجانب الرسميّ، في: **العرفان**، ج48، العددان 5ـ6، كانون الثاني/ يناير ـ شباط/ فبراير، 1961، ص619ـ620.

(2) انظر: هذا الكتاب، ص297.

رئيس تحريرها، محمّد محمّد المدني، لم يقدّم في افتتاحيّته شرحًا ـ ولو بسيطًا ـ عن الأسباب التي أدّت إلى توقّف المجلّة قسرًا لعام ونيّف[1]، على الرغم من أنّ جماعة التقريب لم تنبس ببنت شفة حيال الانتقادات التي كانت تُكال لها، ولم تبرح تشتغل وكأنّ مسألة التقريب والحالة السياسيّة واقعان منفصلان أحدهما عن الآخر، ولا يمكن تجاهل التغيّر الجوهريّ الذي طال ظروف عمل جماعة التقريب. ما برحت ذاكرة المعلّقين الشيعة تضجّ بالحوار غير المثمر لإيجاد مقعد شيعيّ في الأزهر، أو بنفعيّة جماعة التقريب المفتعلة في غضون اتّهام إيران وعدم رغبة الأزهر في مجابهة الجبهان وأمثاله، وقد تصرّف هؤلاء المعلّقون وفقًا لتداعيات هذه الأحداث. وبُعيد عام 1961 لم يبقَ في جماعة التقريب ومجلّتها من بين هؤلاء الكتّاب الشيعة سوى محمّد جواد مغنيّة ومحمّد تقي القمي، فكلّ الكتّاب الذين كانوا يساهمون في المجلّة، من قبل، أعرضوا عن ذلك، وصعب، إذ ذاك، استقدام طاقات جديدة إلى المجلّة.

وكذا تغيّرت قائمة الكتّاب السنّة، وغادر المجلّة بعض الكتّاب السنّة المرموقين من ذوي الأقلام الخصبة، ومن بين هؤلاء نذكر: محمّد البهي، الذي أسهم بـ 24 مقالًا نُشرت جميعًا في المجلّة ما بين عامي 1951 و1961، ومحمّد عرفة، ومحمّد أبي زهرة الذي كتب 18 مقالًا نُشرت ما بين عامي 1955 و1960، وقد كان محمّد أبو زهرة كثير الاطّلاع على التشيّع. أقدم هؤلاء الثلاثة على اتّخاذ خطوة كهذه عندما لم تفلح جهود جماعة التقريب، وعندما اتّضحت لهم مواقف نظرائهم الشيعة على حقيقتها، فهم وجدوا أنّهم كانوا متعنّتين بعض الشيء. وفي الوقت الذي انتقل فيه محمّد عرفة، وعلى الفور، إلى المعسكر الآخر علنًا، لم ينتقد كلّ من أبو زهرة والبهيّ الشيعة ولا حركة التقريب عقب عام 1960، ولكنّهما لم يدافعا عنهما

(1) للمزيد، انظر: **رسالة الإسلام**، ج13، 1962، ص3ـ4، وعُرّف القمي هنا، مجدّدًا، على أنّه هو السكرتير العامّ لجماعة التقريب، للمزيد، انظر: المصدر نفسه، ص19.

كذلك[1]. حتّى إنّ محمّد البهيّ لم يأتِ على ذكر جماعة التقريب في سيرته الذاتيّة إطلاقًا. وسرعان ما وجد كلاهما، طريقًا جديدًا لتعليقاتهما على مجمع البحوث الإسلاميّة، ومن ثمّ اضطلعا في نشاطات رابطة العالم الإسلاميّ[2].

وربّما آل هذا الأمر إلى توريط البهيّ، الذي أصبح في ما بعد مديرًا عامًّا ووزيرًا للأوقاف وشؤون الأزهر في أيّار/ مايو، عام 1962[3]، في خلاف عميق، تعذّر حلّه، مع شلتوت في تلك الفترة. وفي سياق الخلاف على من سيتولّى إنفاذ إصلاحات الأزهر لعام 1961، أبرق شلتوت عددًا لا بأس به من رسالات الاحتجاج لعبد الناصر ولرئيس الوزراء عليّ صبري، اللذين رفضا طلب شيخ الأزهر بالاستقالة[4].

وقد حاولت جماعة التقريب مرارًا أن تستعيد ذكريات الماضي، إذ نشرت «رسالة الإسلام» مقتطفين مطوّلين من كتاب «تذكرة الفقهاء» بقلم الفقيه الشيعيّ الفذّ العلّامة الحلّي[5]. ومن ثمّ سارعت إلى إضافة ملحق

---

(1) والأمر نفسه يتطبق على محمّد الغزّالي، الذي فضّل البقاء في صمت مطبق تجاه التشيّع في كتاباته اللاحقة، حتّى عندما كان يبسط للوحدة الإسلاميّة أو القضايا العالميّة. للمزيد، انظر كتابه، **مئة سؤال عن الإسلام**، القاهرة، 1404/ 1983، ج1، ص277 إلى 282؛ ج2، ص28 إلى 34. وفي عام 1988 كرّمه الملك فيصل، وللمزيد عن هذا التكريم، انظر: **مجلّة الأزهر**، ج61، العدد 7، شباط/ فبراير، 1989، ص848.

(2) Schulze, Internationalismus, p.357f.

(3) للمزيد، انظر: محمّد البهيّ، **حياتي في رحاب الأزهر**، ص66 إلى 87.

(4) للمزيد، انظر: عليّ عبد العظيم، **مشيخة الأزهر**، ج2، ص202 إلى 216. وانظر، كذلك: Zebiri, **Shaltūt**, p29f.

وقد تحدّث محمّد البهيّ عن خلافه مع شلتوت في سيرته الذاتيّة ولكن بأسلوب غير مباشر وغامض، انظر: **حياتي في رحاب الأزهر**، ص64ـ65.

(5) انظر: **«من ذاكرة الفكر الإسلاميّ»، رسالة الإسلام**، ج13، 1962، ص364 إلى 398؛ ج14، 1963، ص155 إلى 169 و153ـ154. للمزيد، عن الكاتب انظر: هذا الكتاب، ص45ـ46، وللمزيد عن الكتاب، انظر: آغا بزرگ الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج4، ص43ـ44.

للمجلّة، حيث نُشر ترجمة باللغة الإنكليزيّة لفتوى شلتوت التي أصدرها عام 1959، مضافًا إلى ترجمة لمقال لشيخ الأزهر عرض فيه تاريخ جماعة التقريب[1]. ولم يؤل محمّد عبد الله محمّد جهدًا، في سلسلة مقالات له، لإعادة جذب الأنظار نحو علائم التقريب بين المذاهب وميزاته، معلنًا أنّ هدف التقريب يكمن في خلق دعوة متواضعة ترفع ضدّ العداوة بين الطوائف الإسلاميّة، داعيًا إلى نسيان الماضي بعض النسيان؛ لأنّ تذكّر الماضي سوف يعيق محاولات التقريب كلّها، وختم مقالاته بأسلوب هو من اللطافة بمكان، فإذا قرأنا ما بين السطور نستشفّ بأنّه ذهب إلى اعتبار أنّ جماعة التقريب قد سارت على هذه الدربة، وهكذا دخلت معترك السياسة[2].

لم يؤدِّ هذا التقدّم إلى تغيّر جذريّ في لامبالاة العلماء الشيعة، كما لم يجد جوابًا ردّ القمي المستجدي، معتبرًا أنّ جماعة التقريب حافظت طوال عقود وجودها على علاقات غير مباشرة بالأزهر، وكذا معتبرًا أنّ الأزهريّين، ومنذ اللحظة الأولى، كانوا فاعلين جدًّا، لكنّ «موقف الأزهر الرسميّ لم يؤثّر في التقريب، بل إنّ بعض الرسميّين لم يحسنوا إدراك رسالة التقريب في كثير من الأحيان (...)، فإنّ موقف الأزهر الرسميّ شيء، وموقف علمائه شيء آخر»[3].

---

(1) Dar at-Taqreeb, **Two Historical Documents**, p.3-13 (Shaltūt's article) and 14-16 (Fatwā);

نُشرت النسخة العربيّة لمقال شلتوت هذا في: **رسالة الإسلام**، ج14، 1964، ص194 إلى 202، «**مقدّمة قصّة التقريب**».

(2) محمّد عبد الله محمّد، «**معالم التقريب**»، **رسالة الإسلام**، ج14، 1964، ص203 إلى 211. وللمزيد، انظر: ج15، 1384هـ، وللمزيد عن ضبابيّة هذا التاريخ؛ انظر: الجزء نفسه، ص131 إلى 140؛ ج16، 1969، ص82 إلى 141؛ ج17، 1972، ص78 إلى 86.

(3) انظر: **رسالة الإسلام**، ج14، 1964، ص187 إلى 193، لا سيّما ص192؛ أعيد طبع هذا المقال في: عبد الكريم بي آزار الشيرازي، **الوحدة الإسلاميّة**، ص32 إلى 39.

وقد فشلت محاولة القمي الهادفة إلى إعادة تسليط الضوء على منزلة جماعة التقريب وأهمّيّتها عن طريق مشروع يجمع الأحاديث التي اتّفق عليها الفريقان، على السواء، وذلك في عام 1962. لم يهدف هذا المشروع إلى تمحيص الأحداث التاريخيّة في الإسلام، ذلك أنّ هذا يخالف عقيدة جماعة التقريب بتجنّب إثارة الأحداث التاريخيّة، بل كان يهدف إلى برهنة أنّ الفريقين قد اتّفقا على كثير من المسائل والأمور، بالطبع بعيدًا عن بعض الجوانب الصغرويّة في بعض أحكام الدين[1]. وعلى الرغم من أنّ كلًّا من القمي ومحمّد جواد مغنيّة[2] قد سوّق لهذا المشروع بالفم الملآن في «العرفان» و«رسالة الإسلام»[3]، فإنّ أملهما في تعاون الفقهاء السنّة والشيعة لإنجاح ذلك خفت ولم يتجسّد على أرض الواقع، وبدا أنّ المشروع قد أهمل بُعيد وفاة محمود شلتوت.

وخلّف رحيل محمود شلتوت، الذي بانت عليه أمارات المرض لفترة غير قصيرة[4]، والذي تضاءلت سلطته كشيخ للأزهر بفعل خلافه مع محمّد البهيّ، فجوةً في حركة التقريب ككلّ، ثلمًا في جسم حركة التقريب لم يُشفَ، ثانيةً أبدًا[5]. لم يظهر خلفه حسن مأمون في منصب مشيخة الأزهر

---

(1) للمزيد، انظر: **رسالة الإسلام**، ج13، 1962، ص243 إلى 250، لا سيّما ص249. وقد أشار القمي في ص247 إلى أنّ مدّعى الخطيب بالتحريف (**القرآن**)، معتبرًا أن لا يختلف مسلم مع مسلم على سورة، أو آية، أو كلمة وردت في **القرآن الكريم**.

(2) انظر مقال محمّد جواد مغنيّة في: **رسالة الإسلام**، ج14، 1964، ص224 إلى 230؛ أعيد طبع المقال في: عبد الكريم بي آزار الشيرازي، **الوحدة الإسلاميّة**، ص325 إلى 332.

(3) **رسالة الإسلام**، ج13، 1962، ص218 إلى 221، وج14، 1963، ص153. و**العرفان**، ج50، العدد 1، آب/ أغسطس، 1962، ص126 إلى 128.

(4) Zebiri, **Shaltūt**, p.15.

(5) انظر التعزية به، في: **رسالة الإسلام**، ج14، 1964، ص337 إلى 339. كما اعتبر القمي أنّه «لأول مرّة في التاريخ الإسلاميّ يشترك السنّة والشيعة (محمّد الشيرازي ومحسن الحكيم) في الأسى على شيخ للأزهر»، انظر: المصدر نفسه، ص192. وانظر، كذلك: **مجلّة الأزهر**، ج35، العدد 6، كانون الثاني/ يناير، 1964)، ص759-760 و783.

أيّ نيّةً لإبراز جهود شبيهة بجهود شلتوت للنهوض بحوار التقريب[1]. وكما بيّنا سابقًا، فإنّ ضلوع الأزهر في الوحدة الإسلاميّة، أو إن شئت قل «العالميّة الإسلامية»، اقتصر في السنوات اللاحقة على مؤتمرات المجمع التي أدّى فيها الشيعة دورًا ثانويًّا.

وعقب وفاة شلتوت لم تعد جماعة التقريب تظهر للعلن إلّا كلّ حين. وفي عام 1964 ظهرت أربعة أعداد لـ «رسالة الإسلام» في الموعد المعتاد، ومن أبرز الإسهامات التي نشرت فيها مقال للقمي، وقد اقتبسنا منه سابقًا، كان بمنزلة نعي لجماعة التقريب[2]. وكان أن جمع محمّد محمّد المدني في عام 1966 مقالات «رسالة الإسلام» في كتاب بمناسبة افتتاح المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة[3]. ولكن، للأسف، لم يبثّ الكتاب نبضًا جديدًا في جسم التقريب، كما أخفق في ذلك عدد جديد لـ «رسالة الإسلام» طُبع في خريف عام 1969. تولّى الناشر عليّ الجندي رئاسة تحرير هذا المجلّد بُعيد وفاة رئيس التحرير محمّد محمّد المدني، الذي تولّى رئاسة التحرير لمدّة غير وجيزة[4].

---

(1) انظر حواره مع مراسل من (Deutschlandfunk) (وهي الإذاعة الألمانيّة)، وقد طبع الحوار في **مجلّة الأزهر**، ج36، العدد 4، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1964، ص388 إلى 391، إذ أعرب عن تفاؤله، ولكن بقي في الآن نفسه متحفّظًا حيال علاقة السنّة والشيعة، ولم يذكر جماعة التقريب البتّة، للمزيد عن محمّد مأمون (1894ـ1982)، انظر: عليّ عبد العظيم، **مشيخة الأزهر**، ج2، ص247 إلى 267.

(2) انظر: **«رجال صدقوا»**، **رسالة الإسلام**، ج14، 1964، ص187 إلى 193.

(3) انظر: **دعوة التقريب**، تحرير محمّد محمّد المدنيّ، وقد نُشرت قراءة لهذا الكتاب في: العرفان، ج56، العدد 3، آب/أغسطس، 1968، ص283. وانظر، كذلك: بديع جمعة، **«العلاقات الثقافيّة»**، ص338ـ339؛ انظر:

Fleischhammer, «**Da'wat al-taqrīb**», passim.

وقد كان المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة لجنة أسّست في إطار عمل المؤتمر الإسلاميّ الذي عقد عام 1954، وقد وضع، لاحقًا، تحت إدارة وزارة الأوقاف المصريّة، انظر، كذلك:

Schulze, **Internationalismus**, 154, 169, p271f.

(4) في نعي محمّد محمّد المدني وصف مصطفى مجاهد عبد الرحمن الراحل على أنّه حليف =

يجب أن لا يرى أنّ خلفيّة هذا العمل محاولة لإنعاش حوار التقريب، بل كان الكتاب، في واقع الأمر، بمنزلة ردٍّ على الجلبة التي صاحبت مبحث العالميّة الإسلاميّة في تلك الأسابيع. وبعيد إحراق المسجد الأقصى في القدس، في 21 آب/ أغسطس، عقد المؤتمر الإسلاميّ في الرباط في نهاية شهر أيلول/ سبتمبر. وقد بيّن هذا الحدث موقعيّة المملكة العربيّة السعوديّة بالنسبة إلى مصر تجاه قيادة العالم الإسلاميّ، كما مهّد الدرب لتأسيس منظّمة جامعة للدول الإسلامية سمّيت لاحقًا بـ«منظّمة المؤتمر الإسلاميّ»[1]. وبعد عامين اثنين أورد كاتب شيعيّ في كتاب له كيف أضحى صوت جماعة التقريب غير مسموع البتّة تحت وطأة تلك الظروف، ما آل، على حدّ قوله، إلى حلِّ الجماعة في تلك الفترة[2].

***

وفي إظهار للمناخ الفكريّ الذي عمّ الأزهر في الستّينات، بلحاظ وجهات النظر الشيعيّة أو المتشيّعة، كتب محمود أبو ريّا كتابه «أضواء على السنّة المحمّديّة» أو «دفاع عن الحديث»، وقد كان مثار جدال[3]. في

= لشلتوت، لكنّه لم يأت على ذكر نشاطه في جماعة التقريب، انظر: **مجلّة الأزهر**، ج40، العدد 3، حزيران/ يونيو، 1968، ص236 إلى 238.

(1) Schöne, **Islamische Solidarität**, p.35-48; Landua, **Politics**, p.287-295; G. E. Choudhury, J. P. Bannerman, «**Organization of the Islamic Conference**», *OE*, III, p.260-266; Schulze, **Internationalismus**, 272.

وقد أشار الجندي في الافتتاحيّة إلى حريق المسجد الأقصى كذلك، انظر: **رسالة الإسلام**، ج16، 1969، ص3ـ4.

(2) للمزيد، انظر: أبو محمّد الخاقاني، **مع الخطوط العريضة**، ص6 و11.

(3) القاهرة، 1958؛ صور، 1964، ط2؛ القاهرة، 1967، ط3. للمزيد، انظر:

Junyboll, **The Authenticity of the Tradition Literature**, p38-43 (with a list of Sunni refutations); *REI*, **29**, 1961, A. p1856f. no. 219-223;

وللمزيد عن أبي ريّا، انظر: مرتضى الرضوي، **آراء المعاصرين**، ص10 إلى 16؛ وانظر، للكاتب نفسه: **مع رجال الفكر**، ص313 إلى 330.

حين لقي هذا العمل، الذي شظّى الأدبيّات الحديثيّة إلى قطع متناثرة[1]، استحسان القرّاء الشيعة[2]، فهو أحدث موجةً من الاعتراضات في صفوف عددٍ من الكتّاب السنّة[3]. وقد ردّ شيخ أزهريّ على الكتاب، وهو عبد الحليم محمود الذي أصبح، في ما بعد، السكرتير العامّ لمجمع البحوث الإسلاميّة (1970_1969)، وشيخًا للأزهر (1978_1973)[4]، وعلى الرغم من أنّ ثلث هذا الكتيّب مرّ على «بعض ما جاء في كتابنا «أضواء على السنّة المحمّديّة»، كما اعترف أبو ريّا نفسه، اعتبر عبد الحليم محمود أنّه يستحقّ هجومًا محتدمًا وناقمًا في آن. أمّا المقدّمة التي كتبها للطبعة الثالثة من كتاب آخر له عرض فيه لحياة أبي هريرة، حيث انتقد صاحب الرسول نقدًا جدّ لاذع، فبات موضع أخذ وردّ داخل مؤسّسة الأزهر ككلّ[5]. وقد وجّه أبو

(1) «tore the tradition literature into pieces», Junyboll, **The Authenticity of the Tradition Literature**, p.39.

(2) انظر: على سبيل المثال: حسين يوسف مكّي العاملي، **عقيدة الشيعة**، ص9.

(3) حتّى إنّ محيي الدين الحسني في **منهج أهل البيت**، ص4، ذهب إلى اعتباره أي أبي ريّا على أنّه أضحى بمنزلة بعض الشيعة من أمثال الكليني، وشرف الدين، والتيجاني، والعلّامة الحلّي.

(4) عبد الحليم محمود، **السنّة في تاريخها وفي مكانتها**، القاهرة، 1967. للمزيد عن الكاتب (1910_1978)، انظر: عليّ عبد العظيم، **مشيخة الأزهر**، ج2، ص289 إلى 460. وانظر كذلك: **مجلّة الأزهر**، ج51، العدد 1، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1978، ص221 إلى 247؛ ج53، العدد 7، أيّار/ مايو، 1981، ص1250 إلى 1260. وانظر: رؤوف شلبي، شيخ الإسلام عبد الحليم محمود، **سيرته وأعماله**، الكويت، 1402/ 1982. وانظر سيرته الذاتيّة **الحمد لله، هذي حياتي**، ط3، القاهرة، 1985.

(5) وللمزيد انظر: محمود أبو ريّة، **شيخ المضيرة أبو هريرة**، ص13 إلى 33. (ورد الاقتباس السابق في ص14 منه). وللمزيد عن هذا الكتاب، انظر:

Junyboll, **The Authenticity of the Tradition Literature**, p63-99; W. Ende, **Arabishce Nation**, p94-97.

وانظر، كذلك: مقال لأحمد أبي ريّة يحمل العنوان نفسه، في: **العرفان**، ج50، العدد 5، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1962، ص457 إلى 460؛ للمزيد عن مفردة «مضيرة» الغريبة بعض الشيء، انظر:

EI2, V, 1010.

ريّا تساؤلًا لعبد الحليم محمود، خصوصًا، قائلًا فيه: «وقد كان أوّل عجب لنا من هذه الجماعة -أي عبد الحليم محمود وثلّته- قيامهم لنقد كتابنا «الأضواء» بعد أن مضى على ظهوره حوالى عشر سنوات، إذ إنّه قد صدر في سنة 1958 وكتيّبهم قد طبع في سنة 1967 أي بعد ظهور كتابي بتسع سنين كاملة».

وكان أن انتُقد محمود عبد الحليم وأزهريّان آخران لكونهم جاهلين بالأحاديث وبالتاريخ الإسلاميّ الأوّل[1].

وقد كان ثمّة ناقدان اثنان يثيران حفيظة أبو ريّا، مضافًا إلى كتاب عبد الحليم محمود. فمن جهة جاب العلماء السنّة، غير القادرين على تكوين نقد عميق لكتاب «الأضـواء»، الحلقاتَ الأكاديميّة السنّيّة إلى أن توافروا على رجل توّاق إلى كتابة ردود أو مجادلات ضدّ كتاب «الأضواء»، تمثّل في مصطفى السباعي، وهو من بلاد الشام. ودفع «الهوى الأمويّ» الذي كان يحمله الأخير في صدره إلى أن «تجنّى علينا -أي على أبو ريّا- في نقده -أي كتاب «الأضواء»- (...)، وكتابه ينطق عليه بذلك، حتّى استوجب مقت الناس وسخطهم، (..) ومن تجنّيه أن تشبّث بهنات مطبعيّة وقعت في الكتاب (...)، فجاء شيوخنا الأفاضل وتلقّفوا هذه الهنات وما علّق عليها دون أن ينظروا في حقيقتها (...)، ولو أنّهم (...) التفتوا وراءهم قليلًا لوجدوا أنّ هذه الهنات (...) قد صُحّحت هي وغيرها من سائر الهنات التي وقعت في الطبعة الأولى»[2].

---

(1) للمزيد، انظر: محمود أبو ريّة، **شيخ المضيرة أبو هريرة**، ص14 و24-25 و27.

(2) المصدر نفسه، ص21-22. وقد وجّه أبو ريّة، كذلك، نقدًا لكتاب مصطفى السباعي، بعنوان **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلاميّ**، وقد ظهر الكتاب للمرّة الأولى في القاهرة عام 1961. وقد كتب السباعي بالتعاون مع، محبّ الدين الخطيب وسليمان الندوي، كتابًا آخر من هذا اللون نفسه، وهو بعنوان **دفاع عن الحديث النبويّ وتفنيد شبهات خصومه**، القاهرة، حوالى عام 1960.

ومن ثمّ أضاف أبو ريّا: «ممّا لا يخفى على أحد أنّ جميع شيوخ الأزهر مقلّدون يدرسون الفقه على المذاهب الأربعة، وقد قرّروا أنّ باب الاجتهاد قد أقفل بعد هؤلاء الأربعة، ولا يجوز لأحد فتحه مهما أوتي من العلم، ومن أجل ذلك لا نجد بين هؤلاء الشيوخ مجتهدًا واحدًا»[1].

وبعدها حمل أبو ريّا على الردّ الذي كتبه محمّد بن محمّد أبو شهبة، وهو أستاذ في كلّيّة أصول الدين، على كتاب «الأضـواء»، وقد نُشر ردّ أبو شهبة في «مجلّة الأزهر»[2]. وهنا، وجّه، كذلك، أبو ريّا لومًا لمحبّ الدين الخطيب الذي اعتبره مسؤولًا عن تهافت المجلّة التي كانت ذات قيمة في الماضي[3]. وأكثر ما أثار حفيظة أبو ريّا هو أنّ تُنشر سلسة المقالات ـ التي كتبها أبو شهبة ـ، والتي رأى أبو ريّا أنّها تعبّر عن موقف الأزهر الرسميّ، حيث طُبعت مجدّدًا في كتاب في عام 1966 ونشره مجمع البحوث العلميّة على نفقة الأزهر ووزّع في مختلف أقطار العالم[4].

وعلى الرغم من أنّه لم يكتب كثيرًا عن التقريب بين المذاهب، ـ حتّى إنّ جماعة التقريب لم تكن تعيره كثير اهتمام، على الرغم من آرائه المؤيّدة للشيعة بلحاظ التاريخ الإسلاميّ الأوّل ـ، فإنّ أبو ريّا يعدّ شخصيّةً محوريّةً عند الحديث عن علاقة الأزهر مع حركة التقريب في الستّينات، وها هنا تكمن أهمّيّة علاقته مع العلماء الشيعة الآخرين. وقد يرى أنّهم شهود على أقرانه السنّة، فعلى سبيل المثال أورد أبو ريّا في الطبعة الثالثة من كتاب

(1) محمود أبو ريّة، **شيخ المضيرة أبو هريرة**، ص26، الهامش 2.

(2) انظر: محمّد أبو شهبة، «**نقد كتاب أضواء على السنّة المحمّديّة**»، **مجلّة الأزهر**، ج30، ج (ات) 1 إلى 8، تمّوز/ يوليو، 1958 ـ شباط/ فبراير، 1959، ص55 إلى 59 و146 إلى 151 و264 إلى 271 و321 إلى 329 و426 إلى 431 و522 إلى 527 و660 إلى 665.

(3) محمود أبو ريّة، **شيخ المضيرة أبو هريرة**، المجلّة 30؛ قد وصل أبو شهبة في ردّه رعلى **الأضواء** إلى ص131 منه، وانتهى، لعلّه، بسبب عزل محبّ الدين الخطيب.

(4) المصدر نفسه، ص31. لم أتمكّن من الحصول على هذا المنشور. وللمزيد، انظر تقديم أبي ريّة للطبعتين الثانية والثالثة من كتاب **الأضواء**، القاهرة، 1967، ص29ـ30.

«شيخ المضيرة أبو هريرة»، مقدّمةً بقلم صدر الدين شرف الدين، دافع فيها عن أبو ريّا في وجه المحنة التي ألحقها به السنّة، ولاسيّما مصطفى السباعي[1]. ولن ننسى ثناءه على عبد الله السبيتي، وهو عالم شيعيّ من لبنان، كان قد وجّه انتقادات لاذعة للأزهر وإدارته عام 1956. وقد وصفه أبو ريّا بالعالم الكبير من غير مصر، وكذا اعتبره علّامةً[2]. وعلى المقلب الآخر، كان يشنّ انتقادات على نقّاد من السنّة، في مساهماته في أعمال كتبها الشيعة، على غرار كتاب مرتضى العسكري[3].

ويمكن القول إنّ رفض الأزهر التعاونَ مع أبو ريّا ناجم عن علاقته مع العلماء الشيعة الذين كانوا ينظرون إلى العلماء السنّة بريبة. وما زاد الوضع سوءًا هو أنّ الألفاظ والمفردات التي كان يستخدمها أبو ريّا في هجومه على الأزهر بدت وكأنّها صادرة عن مجادل شيعيّ. وكان لهجومه على مصطفى السباعي، الذي أدّى دورًا لا يستهان به في شرعنة «الاشتراكيّة الإسلاميّة»،

---

(1) **شيخ المضيرة أبو هريرة**، ص5 و6. ومن الجدير ذكره، ها هنا، أنّ كتاب السباعي الذي لقي هذا النقد كلّه كان قد أدّى دورًا مهمًّا من قبل في حوار التقريب عندما اختلف الكاتب مع أبي صدر الدين وهو عبد الحسين شرف الدين (انظر: هذا الكتاب، ص376). ولعلّ مقدّمة الابن كانت بمثابة إعادة إرساء لصيت أبيه.

(2) **شيخ المضيرة أبو هريرة**، ص278 و301. وللمزيد عن الانتقادات التي وجّهها السبيتي للأزهر انظر: هذا الكتاب، ص 410 وما بعدها.

(3) انظر: على سبيل المثال، المقدّمة التي كتبها عام 1962 لكتاب **نقش عايشه در تاريخ اسلام** لمرتضى العسكري، لا سيّما ص4ـ5. وانظر كذلك: مرتضى الرضوي، **مع رجال الفكر**، ص329ـ330 (إذ أورد نقد لأبي زهرة الذي انتقده في **شيخ المضيرة** كذلك، انظر: ص293 إلى 298 منه)، ص319 و323. ويبدو أنّه كان على مقربة من فكر العالم العراقيّ مرتضى العسكري (ولد عام 1914، للمزيد عنه، انظر: كوركيس عوّاد، **معجم المؤلّفين العراقيّين**، ج3، ص293ـ294؛ انظر: خان بابا مشار، **مؤلّفين كتب چاپى فارسى وعربى**، ج6، ص142ـ143)، وكأنّ قرابةً فكريّةً نمت بين الرجلين. وللمزيد عن رؤية مرتضى العسكري (الشيعيّة بلا ريب) للتاريخ بلحاظ عبد الله السبيتي الذي كان مثار جدل، انظر:

W. Ende, **Arabische Nation**, p203-207;

وانظر، كذلك: **رسالة الإسلام**، ج8، 1956، ص441 فصاعدًا.

أن لم يلقَ استحسان الأزهر أو موافقته على الإطلاق[1]. وقد أجمع الأزهر، بطريقة أو بأخرى، على إعارة أذن صمّاء للكتّاب الشيعة الذين كانوا يركّزون، حكرًا، على مواضيع كالمواضيع التي أثارها أبو ريّا في كتابه، علمًا أنّ الأزهر كان يعارض كذلك علنًا، كُتب أبو ريّا التي كانت تبسط للأحاديث والتأريخ في الستّينات. وبذلك بات التقريب بين المذاهب أمرًا ثانويًا في صفوف باحثي جامعة القاهرة.

***

وفي أعقاب حرب الأيّام الستّة، في تمّوز/ يوليو، 1967، أخذت العلاقات الإيرانيّة المصريّة بالتحسّن رويدًا رويدًا، وكذا استُؤنفت العلاقات الديبلوماسيّة، التي كانت شبه معدومة منذ عام 1960، بين البلدين، وذلك في أثناء حكم عبد الناصر. وما برحت الحال هذه في عصر أنور السادات، خلف عبد الناصر، حيث زار السادات طهران في زيارة رسميّة في خريف عام 1971[2]. وفي ظلّ هذه المتغيّرات، عاود الأزهر ترحيبه بإقامة علاقاتٍ مع علماء من الشيعة. يمكن أن نرى أنّ هذا الحدث يعدّ مسعًى من قبل كلٍّ من الحكومة والأزهر، للمّ شمل طرفي الوحدة الإسلاميّة، اللذين ما برحا في خصام جليّ في العقد الأخير، ولاستئناف الحوار بين الفقهاء من مختلف المذاهبِ كيما يوظّف سياسيًّا في العالميّة الإسلاميّة.

---

(1) وقد ذهب أبو ريّة بعيدًا إلى حدّ وصّف فيه السنّة بالنواصب، وهي مفردة ذات بعد معاد للسنّة. للمزيد، انظر: **شيخ المضيرة أبو هريرة**، ص13.

(2) R. K. Ramazani, «**Arab-Iranian Relations in Modern Time**», *EIr*, **II**, p.220-224, esp. 221; Ram, «**UAR-Itanian Propaganda War**», p.247;

وانظر، كذلك: نور الدين العليّ، **جوانب من الصلات الثقافيّة بين إيران ومصر**. وانظر: صالح الورداني، **مصر... وإيران**، ص24 و31، ص181 و183. وانظر: عبد العليم مهدي، «**ماذا عن مباحثات الشافعي في إيران؟**»، **منبر الإسلام**، ج29، العدد 10، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1971، ص18 إلى 20. وانظر: حسن حنفي، **الدين والثورة في مصر 1952-1981**، القاهرة، 1988، ج3، ص173 إلى 182. وتجد قراءةً معادية لإيران في: موسى الموسوي، **إيران في ربع قرن**، ص52 إلى 56.

والنتيجة كانت من أغـرب ما حصل في تاريخ العلاقات الشيعيّة المصريّة في القرن العشرين؛ إذ زار إيـران في صيف عام 1971 محمّد محمّد الفحّام[1]، وهو شيخ الأزهر منذ عام 1969. وقد أبدى الأخير منذ تولّيه مشيخة الأزهـر اهتمامًا بالوحدة الإسلاميّة. وبعكس شلتوت، لم يركّز الفحّام على الوحدة مع الشيعة حكرًا، بل انضمّ إلى الدعوات المنادية بتوحيد الصفوف قبالة أعداء الخارج المشتركين، وهم الصليبيّون سابقًا، وخلفهم المغول، وتبعهم المستعمرون، ولاسيّما إسرائيل[2]. وفي تمّوز/ يوليو، من العام 1971، توجّه وفد رسميّ، وعلى رأسه الفحّام، إلى إيران، في أوّل زيـارة أزهريّة رسميّة إليها[3]، وقد زار الوفد طهران وأصفهان ومشهد، وفي الطليعة قم.

وتجدر الإشـارة إلى أنّ العالم الإسلاميّ، بشقّيه السنّيّ والشيعيّ، لم يعر هذه الزيارة أيّ اهتمام يُذكر، وبالتالي لم ينجم عن هذه الزيارة أيّما نتائج. ولو كانت هذه الزيارة قد حدثت قبل حوالى عقد تقريبًا، أي في أوج الحركة التقريبيّة بقيادة محمود شلتوت وبرئاسة شيخ الأزهر، لكانت، بلا شكّ، قد أحدثت ضجّةً أو نتائج ثوريّة إذا شئت[4]. أمّا الآن، وقد برم

(1) للمزيد عن الفحّام (1894ـ1980)، انظر: عليّ عبد العظيم، **مشيخة الأزهر**، ج2، ص271 إلى 286. وانظر كذلك: عمر رضا كحّالة، **معجم المؤلّفين**، ص271. وانظر: **مجلّة الأزهر**، ج41، العدد 6، تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1969، ص404؛ انظر:

MIDEO, **11**, 1972, p436-443.

(2) للمزيد، انظر: **مجلّة الأزهر**، ج41، العدد 9، كانون الثاني/ يناير، 1970، ص644ـ645؛ ج41، العدد 10، شباط/ فبراير، 1970، ص724 إلى 727. انظر، أيضًا: **منبر الإسلام**، ج27، العدد 8، تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1969، ص9 إلى 14؛ انظر: مرتضى الرضوي، **في سبيل الوحدة الإسلاميّة**، ص60 إلى 64، وانظر: للكاتب نفسه: **البرهان**، ص335 إلى 337.

(3) وقد ضمّ الوفد إلى جانب الفحّام كلًّا من: عطيّة صقر، وعبد الخليل الحصري، وأحمد الشرباصي، ومحمّد محمّد محمّد (كذا ورد في المصدر) الفحّام، وهو نجل شيخ الأزهر.

(4) انظر: على سبيل المثال، تعطية **مجلّة الأزهر** المسهبة لزيارة شلتوت إلى جنوب شرق آسيا في بداية عام 1961، وقد زار فيها ماليزيا، وأندونسيا، والفلبّين، ج32، العدد 9، شباط/ فبراير، =

علماء الطرفين بإجراء محادثات، أو إقامة علاقات في ما بينهم، لم تؤتِ الزيارة أكلها، حتّى إنّ «مجلّة الأزهر» لم تأتِ على ذكرها ولو باقتضاب، بل استشفّ قرّاء المجلّة زيارة الفحّام إلى إيران نتيجة سرديّة أو سياق آخر مغاير، إذ أوردت المجلّة أنّ شيخ الأزهر قد ناقش مشروع تأسيس جماعة إسلاميّة في نيجيريا مع شاه إيران في أثناء زيارة له إلى هناك[1]. حتّى إنّ عليّ عبد العظيم، الذي كان يؤرّخ لحياة وكلاء الأزهر، في القرن العشرين، ومبادراتهم الرسميّة بإسهاب، اكتفى بكتابة فقرة من أربعة أسطر ونصف عن هذه الزيارة. وقد ذكر في هذه الفقرة أنّ الإيرانيّين، الذين لم يسمّهم بالاسم، رحّبوا بزيارة الفحّام بدماثة، وأنّهم قد اتّفقوا على استكمال العمل تحقيقًا للوحدة الإسلاميّة[2].

وكذا فقد تحفّظ العلماء الشيعة على زيارة الفحّام تحفّظًا لم يعهد له مثيل من قبل. فلم تشر مجلّة «العرفان» إلى الزيارة، حالها كحال الكتابات التقريبيّة التي كُتبت لاحقًا. ولعلّ سبب ذلك قد يُعزا إلى الطابع الرسميّ الذي اتّسمت به الزيارة، إذ كانت الزيارة سياسيّة محضة بعيد ذوبان الجليد الذي كان قائمًا بين القاهرة وطهران، ولم تخلُ الزيارة من بعض الردود ذات الثناء على الشاه من قبل الزائر[3]. ففي وقت كان الشيعة المعارضون لنظام الشاه يتعرّضون فيه إلى القمع والنفي خارج البلاد، كان لا بدّ من أن يتأثّر الشيعة في المنفى سلبًا جرّاء هذا التعاون المستجدّ بين الأزهر وحكومة طهران. وفيما كان الأزهر يأخذ على الشاه ملاحقته للعلماء في أثناء الثورة

= 1961، ص1031 إلى 1040؛ ج32، العدد 10، آذار/ مارس، 1961، ص1165 إلى 1168. وانظر، كذلك: عليّ عبد العظيم، **مشيخة الأزهر**، ج2، ص191 إلى 193. وقد كانت هذه الرحلة الرحلة اليتيمة التي قام بها شلتوت بوصفه شيخًا للأزهر.

(1) انظر: **مجلّة الأزهر**، ج43، العدد 5، آب/ أغسطس، 1971، ص505.

(2) للمزيد، انظر: عليّ عبد العظيم، **مشيخة الأزهر**، ج2، ص277.

(3) انظر: على سبيل المثال، مقال مجتبى كيوان التي بسط فيها لزيارة الوفد الأزهريّ لإصفهان: **يغما**، طهران، ج24، العدد 6، آب/ أغسطس، 1971، ص349_350.

الإيرانيّة، داعمًا ثورة الخمينيّ -على الأقلّ نظريًّا-، بدا أنّ الأزهر الآن قد بدّل موقفه في ظلّ تبدّل سياسة مصر الخارجيّة. وكذلك بدا وكأنّ الأزهر كان يندب إلى إقامة تسوية مع عدد من علماء الشيعة على غرار ما حدث عام 1960، عندما أعلن الأزهر فكّ تحالفه القصير العهد مع علماء شيعة من العراق.

وبالعموم، كانت الزيارة أشبه ما تكون بموسيقى عرضيّة عابرة تنشد إعادة إرساء علاقات ديبلوماسيّة بين البلدين، ولاسيّما إقامة علاقات مع علماء دين إيرانيّين، أي أولئك الذين غادروا إيران، ولا تهدف البتّة إلى إنشاء حوارات مع فقهاء الشيعة بشكلٍ عامّ. وقد تجلّى هذا الموقف، أكثر ما تجلّى، في انتقاء ممثّلين عن الشيعة من الذين التقى بهم شيخ الأزهر. فجلّهم كان من العلماء ذوي الباع في السياسة، ممّن فضّلوا الوقوف إلى جانب نظام الشاه على محاربته علنًا على خطى آية الله الخميني، الذي كان في منفى النجف وقتها. فأحد منهم لم يقدّم ما هو جوهريّ بلحاظ التقريب السنّيّ الشيعيّ، وبالتالي، لم تكن مسألة التقريب على قائمة أولويّات الطرفين الشخصيّة. لم يكن آية الله محمّد هادي الميلاني، على سبيل المثال، بمنأى عن هذا الاصطفاف، وقد حافظ على تواصله مع محمّد تقي القمي[1]، وإن من وقت إلى آخر، ولكنّه لم يكن يضطلع في حوارات أو نقاشات لا تعالج مواضيع أو اهتمامات آنيّة للشيعة الإيرانيّين[2].

---

(1) انظر الصورة المطبوعة في عبد الكريم بي آزار الشيرازي، **اسلام آيين همبستگى**، ص240، والتي يظهر فيها القمي مع آية الله الميلاني وعلماء آخرين في مشهد. وللمزيد عن الميلاني (1895ـ1975)، الذي كان يدرّس في مشهد، انظر: **الموسم**، العدد 20، (1415ـ1994)، ص143 إلى 163؛ محمّد شريف رازي، **گنجينه اى دانشمندان**، ج7، ص98 إلى 105؛ وانظر، كذلك:

Moojan Momen, **An Introduction to Shi'i Islam**, p317;

وثمّة ذكر للقاء الميلاني بالفحّام، في:

H. Algar, «**Işlāḥ, ii, Iran**», in **EI2**, IV, p165.

(2) Cf. Akhavi, **Religion and Politics**, p.102 & 131.

لقيت زيارة الفحّام اهتمامًا أو تجاوبًا في مدينة قمّ فحسب، ويعود الفضل في ذلك إلى آية الله محمّد كاظم شريعت مداري[1]، الذي لم يُبدِ أيّ عداء للنظام في السنوات الأخيرة، على الرغم من أنّه كان قد احتُجز لفترة وجيزة جرّاء أحداث عام 1963[2]، ويُقال إنّه قد أنقذ حياة آية الله الخميني[3]. هذه الطاعة الخجولة (للنظام) هي التي دفعت الشاه إلى إجراء حوار مع شريعت مداري ليخلف المرجع محسن الحكيم بُعيد وفاته عام 1970، وبذلك ندب الشاه إلى القضاء على حظوظ الخميني. ولمّا لم يرفض شريعت مداري طلب الحاكم رفضًا قاطعًا، أخذ ينوء بثقل المظاهرات التي كان ينظّمها مؤيّدو الخميني، لا بل وأضحى محطّ اعتراض علماء شيعة آخرين[4].

وقد أفسحت زيارة الفحّام -وهو من أبرز ممثّلي السنّة- إلى قم المجال أمام شريعت مداري لكي يذيع صيته دوليًّا، كما أبرزت الأخير بعيدًا عن ظل الخميني الوارف. يمكن، في هذا السياق نفسه، تفسير تأسيس دار

---

(1) للمزيد عنه (1904\1905-1986)، انظر: **معجم رجال الفكر**، ج2، ص744-745؛ خان بابا مشار، **مؤلّفين متن چاپي فارسي وعربي**، ج5، ص22-23؛ عليّ واعظ الخياباني، **كتاب علماي معاصرين**، ص284 إلى 286؛ محمّد شريف رازي، **گنجينه اى دانشمندان**، ج2، ص12 إلى 30؛ انظر كذلك:

J. C. J. ter Haar, **EI2,** IX, 329; Moojan Momen, **An Introduction to Shi'i Islam**, p20; Keddie, **Roots of Revolution**, p208-210; *Orient,* **20**, 1979, 4, p5-8.

(2) Akhavi, **Religion and Politics**, p.103.

(3) Keddie, **Roots of Revolution**, p.208; Moojan Momen, **An Introduction to Shi'i Islam**, p.254; Moin, Khomeini, p.74-128.

(4) Algar, «**The Opposition Role of the Ulama**», p.252; Menasheri, «**Shi'ite Leasership**», p.122;

وللمزيد عن وفاة محسن الحكيم وترشيح الخوئي للمرجعيّة (مرجع تقليد)، انظر: **العرفان**، ج58، العدد 3، تمّوز/ يوليو - آب/ أغسطس، 1970، ص435 إلى 443.

التبليغ في قمّ في منتصف الخمسينات ليكون منافسًا للنجف[1]. وفي أثناء زيارة الفحّام قدّم شريعت مداري الدار على أنّه منافس شيعيّ فعّال للأزهر، معتبرًا أنّه بمنزلة شيخ الأزهر (في الدار). وهذا ما يفسّر اهتمام مجلّة «الهادي» بهذه الزيارة، وهي مجلّة ناطقة باللغة العربيّة تصدر عن الدار، إذ اعتنت المجلّة بكلّ تفصيل حدث في الزيارة، في ظلّ تحفّظ بقيّة الصحافة الإسلاميّة عليها[2].

يبدو أنّ زيارة الفحّام هذه، التي أقيمت في 13 تمّوز/ يوليو، من العام 1971، قد نُظّمت في فترة وجيزة، كما استمرّت ليوم واحد فقط. وقد ساهم محمّد جواد مغنيّة، الذي لا يعرف الكلل طريقًا إليه، في تنظيمها، وألقى كذلك كلمةً ترحيبيةً بالضيوف[3]. بالطبع، لا يتوقّع من زيارة تدوم لفترة جدّ

---

(1) للمزيد، انظر: **العرفان**، ج52، العدد 5، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1964، ص568؛ ج53، العددان 7ـ8، كانون الثاني/ يناير ـ شباط/ فبراير، 1966، ص741 إلى 743؛ ج54، العددان 9ـ10، آذار/ مارس ـ نيسان/ أبريل، 1967، ص1167 إلى 1169. وانظر: حسين عليّ منتظري، **متن كامل خاطرات**، ص119ـ120. لا يجب الاشتباه بين دار التبليغ هذه وبين الحلقة البحثية التي كانت تحمل الاسم نفسه والتي أسّسها المصلح الإيرانيّ شريعت سنكلجي بعيد عام 1931، للمزيد عنه، انظر:

Y. Richard, «**Sharī'at Sangalajī, A Reformist Theologian of the Riḍā Shāh period**», **in S. A. Arkomand (ed.),** *Authority and Political Culture in Shi'ism,* Albany 1988, p159-177, on 164.

(2) «**شيخ الأزهر الشريف يزور الجامعة الإسلاميّة في قمّ إيران**»، **الهادي**، ج1، العدد 1، أيلول/ سبتمبر، 1971، ص137 إلى 154. وقد أصدر كذلك دار التبليغ منشورًا بعنوان **جامي دي گر در راه وحدت اسلامى، كزارش مشروحه ديدار شيخ الأزهر از حوزه علميه ى قم**، قمّ، 1391/ 1971، غير أني لم أتوافر عليه. اكتسبت مجلّة **الهادي** شرعيّةً في ميدان الوحدة الإسلاميّة بفضل جمال الدين الأفغاني، وهو أب الوحدة الإسلاميّة، انظر مقال الأخير وهو بعنوان «الوحدة الإسلاميّة»، في: ج1، العدد 3، آذار/ مارس، 1972، ص64 إلى 69.

(3) انظر: **الهادي**، ج1، العدد 1، أيلول/ سبتمبر، 1971، ص138 إلى 141. وقد طبعت صورة جمعت مغنية والفحّام وشريعت مداري، في: محمّد شريف رازي، **جنجينى ى دانشمندان**، ج2، ص19. وتجد في **تجارب محمّد جواد مغنيّة**، ص293، صورةً أخرى له يدًا بيد مع الفحّام وأحمد الشرباصي (وكذلك في: صالح الورداني، الشيعة في مصر، ص223، لكنّ =

وجيزة غير تبادل إعلان النيّات وغيرها من الإجراءات الرسميّة المشابهة. وبالتالي، اقتصرت الخطابات على التوسّل بالوحدة الإسلاميّة قبالة الأعداء المشتركين، وهم قوى الاستعمار وإسرائيل، وهي حجّة بالية ساهمت في تشكيل هويّة حوارات التقريب في أيّامها الخوالي، أمّا الآن وبعد نكسة حزيران/ يونيو، أخذت هذه الحجّة بالاستحواذ على الأفهام أكثر فأكثر. حتّى إنّ التشديد على المبادئ الدينيّة المشتركة التي كانت تشكّل ملاكًا للوحدة في الماضي قُذف بها بعيدًا لصالح هذه.

وقد كان الجانب الإيرانيّ يبدي استعدادًا ورغبةً لبناء علاقات طيّبة ووطيدة مع العلماء السنّة عمومًا، ومع ممثّلي الأزهر خصوصًا. أمّا ردود العلماء الأزهريّين على هذا الاستعداد فيلخّص بالجواب الذي طرحناه سابقًا عن السؤال الذي طرحه محمّد جواد مغنيّة نفسه على الفحّام، وهو إن كان المذهب الجعفريّ يدرّس في الأزهر، أو سؤاله عن إمكانيّة التعاون بين دار التبليغ والأزهر[1].

وفي ظلّ تلك الظروف، أُجهضت مقترحات عيسى عبد المجيد الخاقاني حتّى قبل أن تُولد، وقد كان الخاقاني أستاذ اللغة العربيّة في دار التبليغ، وقدّم دعوةً تحت عنوان «الدعوة إلى التضامن» ـوقد اختار هذه الألفاظ بعناية، إذ ندب إلى استقراء مفهوم التضامن، الذي طرحه الملك فيصل، مبتعدًا، بذاك، عن لفظ «التقريب» المستهلك بعض الشيء ـ واختطّ ثلاث متطلّبات أساس لإجراء حوار بنّاء بين الطوائف. فقد دعا الخاقاني

= مغنيّة لم يتطرّق إلى زيارة الفحّام مدينة قمّ. ولاحقًا، أخذ مغنيّة يدرّس في دار التبليغ لعامين اثنين، وحدت علاقته الوطيدة بشريعت مداري به إلى مناهضة أطروحة ولاية الفقيه التي نظّر لها الإمام الخميني في **فلسفة التوحيد والولاية**، بيروت، 1976/ 1977). وللمزيد عن نظريّة ولاية الفقيه، انظر:

Göbel, **Moderne schiitische Politik**, p128-137.

(1) انظر: **الهادي**، ج1، العدد 1، أيلول/ سبتمبر، 1971، ص141. وانظر: هذا الكتاب، ص452ـ453.

إلى النهوض بالعلاقات والحوارات بين علماء الدين، وإلى تشكيل مركز لمراقبة المطبوعات والمنشورات، وإلى تأسيس لجنة مؤلّفة من أعضاء مرموقين في ميدان العلم، تضطلع بـ «الإشراف على الأعمال الإسلاميّة»، وتهدف إلى الحؤول دون تشظّي الجهود وبعثرتها، وحذّر الخاقاني من أنّ الأعمال الفرديّة ـأي غير المنسّقةـ تعود بكثير من الضرر على قضيّة الإسلام[1]، غير أنّه لم يأتِ على ذكر جماعة التقريب، وهي التي تتلاقى بتوجّهاتها مع هذه المطالب تحديدًا.

لم تترك زيارة شيخ الأزهر إلى إيران أيّ أثر في أروقة الأزهر، حتّى إنّ غشاوةً ما حلّت عليها في ذاكرة الفحّام نفسه. فقد استذكر الفحّام في كتاب أبرقه في بداية تشرين الثاني، نوفمبر، عام 1977، إلى حسن سعيد[2]، وهو عالم مقيم في طهران كان قد زار الفحّام في القاهرة، الأيّام الجميلة التي قضاها «في إيران عام 1970 (كذا ورد في المصدر)»[3]. ويبدو أنّه لم يقم مزيدًا من العلاقات مع العلماء الشيعة، لا في الفترة المتبقيّة من ولاية الفحّام

---

(1) للمزيد، انظر: عيسى عبد المجيد الخاقاني، «**دعوة إلى التضامن**»، **الهادي**، ج1، العدد 1، أيلول/ سبتمبر، 1971، ص45 إلى 55 و49ـ50. وانظر: المصدر نفسه، ص145 إلى 148.

(2) للمزيد عنه، انظر: محمّد شريف رازي، **جنجينى ى دانشمندان**، ج4، ص483. وقد نُشرت كذلك رسالة من عبد الحيلم محمود إليه، في العام نفسه، في: مرتضى الرضوي، **في سبيل الوحدة الإسلاميّة**، ص6، وكذلك في: محمّد صادق الصدر، **الشيعة الإماميّة**، ص4.

(3) انظر: مرتضى الرضوي، **في سبيل الوحدة الإسلاميّة**، ص63. وبخلاف ذلك فقد جرى تقييم إيجابيّ لذلك في السنوات اللاحقة في قمّ، فقد أورد الكاتب فيديادر سوراجبراس نيبول (V. S. Naipaul)، الذي امضى صيف عام 1979، سنة الثورة، في إيران، أنّه التقى بأستاذ، لم يُفصح عن اسمه، من إحدى المؤسّسات التعليميّة في قمّ، وقد صرّح له بأنّ «شيخ الأزهر في القاهرة... قد سُرّ بما رآه في قمّ فأعلن أنّ الأزهر سيستقبل تلامذة قمّ من دون [أن يعيد] لهم بعضًا من المواد»، للمزيد، انظر:

S. V. Naipaul, **Among the Believers. An Islamic Journey**, London, 1982, p50;

فيما أعلن الخاقاني عن تأسّفه للزوّار المصريّين لأنّ زيارتهم صادفت والعطلة الصيفيّة. انظر: **الهادي**، ج1، العدد 1، أيلول/ سبتمبر، 1971، ص147.

لمشيخة الأزهـر، ولا في فترة خلفه عبد الحليم محمود، ما خلا بعض المراسلات التي كانت تبرق أحيانًا، على غرار بعض المناسبات أو الأعياد الدينيّة[1].

لم يُخفِ عبد الحليم محمود، الذي أتينا على ذكره كناقد لأبي ريّا، ريبته تجاه الشيعة؛ إذ استنتج في مجموعة الفتاوى خاصّته، بعد أن استعرض الرؤية الشيعيّة للتاريخ التي رأى أنّها لم تكن جداليّةً بل مبعدةً، أنّ الشيعة ليسوا سوى حزب سياسيّ. ولهذا السبب نفسه ـحسب محمودـ تراهم يهفّتون كلّ ما يعترض طريق تقوية موقعيّتهم في الحكم، وكذا تراهم مولعين بكلّ ما يُخيّل إليهم أنّه لصالحهم، وعلى هذا المنوال القطبيّ جرى تفسيرهم للتاريخ. وخلص محمود متفائلًا إلى أنّ الزمن كفيل بإعادة الشيعة إلى «السنن القويمة[2]». وعليه، يمكن أن نضيف إلى هذه المشهديّة موقفه من العبارة التي يزيدها الشيعة على الأذان إذ اعتبرها باطلةً، أو عندما لم يذكر التشيّع على أنّه مذهب في معرض حوار له عن المذاهب الإسلاميّة[3].

وفي غضون السنوات اللاحقة، استمرّ آية الله شريعت مداري في الحفاظ على تواصل مع العلماء السنّة، وكان يستقبل، كلّ حين، علماء من السنّة في أروقة دار التبليغ، ولعلّ من أبرز هؤلاء كان مفتي سوريا آنذاك الشيخ أحمد كفتارو عام 1973[4]. وقد كان يخاطب، من وقت إلى آخر،

---

(1) انظر المراسلات بين الفحّام وشريعت مداري بمناسبة عيد الفطر في نهاية شهر رمضان من العام 1392/ 1972 في: **الهادي**، ج2، العدد 2، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1972، ص186.

(2) عبد الحليم محمود، **الفتاوى**، القاهرة، 1981ـ1982، ج1، ص100 إلى 115. لا سيّما ص114ـ115.

(3) المصدر نفسه، ص426. وانظر: رؤوف شلبي، **عبد الحيلم محمود**، ص166 إلى 172. ولكن يجب الإشارة إلى أنّ بعض الفقهاء الشيعة لديهم وجهات نظر عدّة حيال عبارة «أشهد أنّ عليًّا وليّ الله»، للمزيد، انظر:

Falaturi, «**Die Zwölfer-Schia**», p77f., as well as Ende, «**Erfolg und Scheitern**», passim.

(4) محمّد شريف رازي، **گنجينه اى دانشمندان**، ج2، ص20 و24؛ **الهادي**، ج2، العدد 4، آب/ =

الجمهور السنّيّ، على غرار دعوته إلى الوحدة الإسلاميّة في مواجهة إسرائيل بُعيد حرب أكتوبر عام 1973[1]. ما مثّل حجّة كافيةً للمجادلين السنّة ليرموا بها مؤسّسته باللوم ذاته الذي كانوا يحملونه على جماعة التقريب يومًا ما[2]، أي اعتبارها مؤسّسةً شيعيّة تحمل أجندةً ما. غير أنّها لم تؤل إلى مأسسة الحوار السنّيّ الشيعيّ مجدّدًا. ولكن سرعان ما انتهى نشاط شريعت مداري عقب الثورة الإيرانيّة، جرّاء الخلاف الذي وقع بينه وبين الخميني حول الرؤية إلى الحكومة الإسلاميّة. وقد وُضع شريعت مداري تحت الإقامة الجبريّة إثر أعمال الشغب التي نفّذها مناصروه، ومن ثمّ جُرّد من قيمته الفقهيّة[3].

***

وفي السبعينات، ما برح حوار التقريب هذه المرحلة، على الرغم

= أغسطس، 1973، ص182_183. وكان كفتارو قد زار إيران في العام الماضي، حيث ألقى محاضرات في قمّ، ومشهد، وطهران. للمزيد عنه (1912 أو 1915)، انظر: عبد القادر عيّاش، **معجم المؤلّفين السوريّين**، ص442. وانظر:

Annabelle Böttcher, **Syriche Religionspolitik unter Asad**, Freiburg 1998, p52 ff. & 149ff., p206-208 (on his relations with Shiite 'ulamā') and index s.v.

(1) انظر: **الهادي**، ج3، العدد 1، (لا تاريخ، حوالى العام 1974)، ص196 إلى 198. وقد تواصل، في هذه المرّة، مع شيخ الأزهر ومفتي سوريا. وللمزيد عن المراسلات والردود التي دارت بينه وبين محمود وكفتارو، انظر: المصدر نفسه، ص199_200.

(2) أورد عبد الله محمّد غريب في **وجاء دور المجوس**، ص136، اسم مفتي الديار المصريّة حسن خالد والأستاذ صالح أبو رقيق في عداد من زار الدار.

(3) Cf. in detail, «**Shi'ite Leadership**», passim; idem, **Iran, A Decade of War and Revolution**, New York, London, 199, p.239f.; Akhavi, **Religion and Politics**, p.172-180. Göbel, **Moderne schiitische Politik**, p.128.

أمّا معارضو شريعت مداري فقد اتّهموه بأنّه، ودار التبليغ، يتعاون مع مخابرات الشاه المعروفة باسم السافاك، للمزيد، انظر: حميد روحاني، **شريعت مداري در تاريخ**، ط3، طهران، 1361/ 1982، لاسيّما ص75 فصاعدًا.

من تحذير عيسى الخاقاني من أنّ المبادرات الفرديّة لن تؤتي أكلها. وتعدّ مساهمة آية الله كمره اى خيرَ مثال على عدم جدوائيّة ذاك النقاش، وقد أتينا على ذكر علاقته مع المملكة العربيّة السعوديّة وحلقاتها البحثيّة. وفي عام 1972 عاد إلى المعترك بكتاب بسط فيه للعلاقات السنّيّة الشيعيّة، مطلقًا عليه عنوان «رابطة العالم الإسلاميّ»، ولا أخالها تسمية من باب الصدفة، وقد دافع فيه بإسهاب عن حالة لم تعد موجودة قبل عقد من نشر الكتاب. إذ خصّص أكثر من نصف الكتاب للحديث عن رسالة ـ لا تاريخ لها ـ أبرقها له أحد باسم عمر فاروق أعظم من منطقة ماه آباد غربيّ آذربيجان. نادى الكاتب في الرسالة إلى عقد مؤتمر يجمع علماء أزهريّين وسعوديّين بغية إلغاء فتوى شلتوت، إذ هي ثلمة سرطانيّة في جسد الدين، خطّتها اعتبارات سياسيّة فحسب[1].

وقد استفاض كمره اى في ردّه حتّى تعدّى حدود الرفض المحض[2]، إذ لم يدافع عن شلتوت، مرارًا، فحسب، بل اقترح سبلًا، اعتقد أنّها مثلى، لحلّ الخلافات بين المذاهب الإسلاميّة. كما اقترح إقامة مؤتمر يجتمع فيه علماء سنّة وشيعة من مختلف أقطار العالم الإسلاميّ لتشكيل هيئة عليا تهتمّ بمباحثة المسائل الثانويّة[3]. تتألّف هذه الهيئة التي أسماها مجمع أو كذلك الشورى بين المذاهب من العلماء الذين تجتمع فيهم صفات أربع حصرًا، وهي أن يكون فقيهًا مجتهدًا، ضليعًا في التاريخ الإسلاميّ، قد زار

(1) للمزيد، انظر: خليل كمره اى، **رابطة العالم الإسلاميّ**، ص20ـ21. ولا يخفى أنّ الفاروق هو لقب عمر، الخليفة الثاني، ولا يجب أن نستبعد بأنّ كاتب الرسالة قد انتحل اسمًا معاديًا للشيعة. للمزيد، انظر:

S. Bashear, «**The Title Fārūq' and its Association with 'Umar I**», *SI*, **72, 1990, p47-70.**

(2) للمزيد، انظر: **رابطة العالم الإسلاميّ**، ص25 إلى 112.

(3) المصدر نفسه، ص39 و41ـ42.

شتّى أنحاء العالم الإسلاميّ، ويكون، كذلك، ضليعًا بالمسائل التي تتعدّى حدود الفقه[1].

وقد اختطّ كمره اى بوضوح الأمور التي ينبغي للعلماء التركيز عليها بخلاف معظم دعوات الوحدة الإسلاميّة التي بقيت أهدافها مبهمةً. أمّا الاقتراحات التسعة التي قدّمها ليناقشها المجمع المزمع تأسيسه فكانت مرتبطةً بمسائل تتعلّق بالتاريخ الإسلاميّ الأوّل، ولاسيّما مسألتي الحديث وصحابة النبيّ، وهما غاية في الحساسيّة، وبالتالي ركّز على أمور ومسائل لم تكن تؤخذ بالاعتبار في حوارات التقريب. وإذا استقرأنا المقترحات التسعة بعناية[2]، نخلُص إلى أنّه مهتمّ بإعادة صياغة التأريخ الإسلاميّ بلحاظات التحليل الشيعيّ التقليديّ. وحافظ بمطلبه الأوّل على أرضيّة التقريب، إذ طالب بإعادة تجميع الأحاديث التي يتّفق عليها الفريقان، مشيرًا إلى أنّ كلًّا من شلتوت وجماعة التقريب، قد شرعا بمثل هذه المبادرة من قبل.

غير أنّ مطلبه الثاني وضعه على مقربة مخالفة كلّيًا للرؤية السنّيّة للتاريخ، إذ طلب أن تقدّم لجنة العلماء في المجمع مجموعة من السير الذاتيّة لصحابة النبيّ المتميّزين، مطالبًا بإقصاء أبي هريرة، ومعاوية بن أبي سفيان، وعمرو بن العاص؛ وذلك بسبب عدم نزاهتهم، ولأنّ المسلمين لم يُجمعوا على مواقفهم. أمّا الإشكاليّة الأخرى، التي أحدثت جدلًا مماثلًا، فقد تمثّلت في طلبه تقسيم أفعال الخلفاء الأربع بين أفعال تخدم الإسلام وأخرى تقهقره. وعليه، يجب رمي الأفعال الأخيرة في غياهب النسيان. وفي النهاية أدّى إعرابه عن رغبته باعتبار ولادات الأئمّة أعيادًا رسميّةً، كما رغبته باحترام آل البيت، إلى إهمال القرّاء السنّة، لو افترضنا وجودهم ومع

(1) للمزيد، انظر: المصدر نفسه، ص68ـ69.

(2) للمزيد، انظر: المصدر نفسه، ص72ـ73.

غضّ الطرف عن عددهم، كتابه؛ باعتباره أجندةً شيعيّةً. حاله، إذ ذاك، كحاله عندما اعتبر خديجة وأمّ سلمة ـ زوجة الرسول الخامسة ـ أمّهات المؤمنين، متناسيًا ذكر عائشة.

لم تهتمّ جماعة القريب، ولا حتّى العلماء، باقتراحات خليل كمره اى لإعادة إحياء حوارات التقريب ومباحثاته، وقد كانت جماعةُ التقريب وقتها تلفظ أنفاسها الأخيرة، علمًا أنّ كمره اى كان يشير إليها مرارًا[1]. ولمّا كان خليل كمره اى ينظر إلى التاريخ من زاوية محض شيعيّة، فلا غرو في أنّ عنوان كتابه لم يرُق لعلماء المملكة العربيّة السعوديّة، ولاسيّما المفتي محمّد بن إبراهيم آل الشيخ، والأمين العام لرابطة العالم الإسلاميّ محمّد سرور الصبّان، اللذان أثنى عليهما كمره اى صراحةً[2]، ولم يبديا رغبتهما في النهوض بالخطط التقريبيّة التي وضعها العلماء الإيرانيّون.

وقد صدر كتاب آخر، بُعيد كتاب كمره اى بعامين اثنين، مثيرًا مزيدًا من الضجّة. إذ جمع مرتضى الرضوي الكشميري في كتاب بعنوان «مع رجال الفكر في القاهرة» ما لا يقلّ عن اثنين وثلاثين حوارًا بين العلماء السنّة والمفكّرين اجتمعوا في مصر على مرّ السنوات. لم يكن الكاتب، وهو ناشر عراقيّ شيعيّ ذو جذور جنوب آسيويّة[3]، غير معروف في ميدان التقريب.

---

(1) انظر: على سبيل المثال: المصدر نفسه، ص25 و34 و37ـ38 و72.

(2) المصدر نفسه، ص35. أورد كمره اى أنّ هذين العالمين هما استثناءان إيجابيّان للعلماء السعوديّين، الذين لم يهتمّوا بشؤون المسلمين اهتمام علماء الأزهر، وكانوا حمئين كالبارود. للمزيد عن محمّد بن إبراهيم آل الشيخ، انظر: هذا الكتاب، ص485، وللمزيد عن الصبّان (1899ـ1972)، الذي ترأس رابطة العالم الإسلاميّ منذ عام 1962 حتّى وفاته، انظر: محمّد عليّ المغربي، **أعلام الحجاز**، ج2، ص222 إلى 234. وانظر:

Schulze, **Internationalismus**, p29 and index s.v.

(3) للمزيد عنه (1930)، انظر: مرتضى الرضوي، **معجم رجال الفكر**، ج2، ص612؛ كوركيس عوّاد، **معجم المؤلّفين العراقيّين**، ج3، ص293؛ حسين عارف نقوي، **تذكرى علماي إماميه ى باكستان**، ص257؛ انظر: صالح الورداني، **الشيعة في مصر**، ص126ـ127.

ففي نهاية الخمسينات اتّخذ من القاهرة مقرًّا له، حيث دعم جهود جماعة التقريب في حقل النشر. وقد أفضى تعاونه مع محمّد تقي القمي إلى إصدار طبعة عام 1957 من كتاب «وسائل الشيعة»، للحرّ العاملي، وهو من أمّهات الكتب الفقهيّة الشيعيّة، وكذا إلى إصدار كتاب «مستدرك الوسائل»[1] لحسين تقي النوري الطبرسي. وسرعان ما بدأ بنشر كتابات لعلماء شيعة معاصرين في مطبعة النجاح التي أسّس لها فرعًا في القاهرة غير فرع بغداد، وبذلك يكون قد لامس مطالب حركة التقريب، بتعريف القرّاء السنّة على التشيّع[2].

أمّا الكتب المهمّة الأخرى التي ظهرت إلى الجمهور السنّيّ بهذه الطريقة فهي: الطبعة العاشرة من كتاب «أصل الشيعة وأصولها» لمحمّد حسين آل كاشف الغطاء، الذي ظهر في بداية عام 1958، وكتاب «عقائد الإماميّة» الدفاعيّ لمحمّد رضا المظفّر، وقد نُشر عام 1961[3]، وكذا كتاب لمرتضى العسكري الذي عرض فيه دراسةً نقديّة لعبد الله بن سبأ وذلك عام 1962[4]. وغالبًا ما كان الكتّاب السنّة هم من يقدّم لهذه الكتب، على الرغم

---

(1) انظر: هذا الكتاب، ص234.

(2) يبدو أنّ الرضوي لم يؤسّس هذه المطبعة، إذ ورد على غلاف الصفحة الأولى من الطبعة الأولى لكتاب **أحسن الوديعة في تراجم أشهر مشاهير مجتهدي الشيعة**، وهو مجموعة من السير الذاتية جمعها محمّد مهدي القزويني، وقد طُبع في بغداد عام 1929، أنّ عبد العزيز الدبّاس هو مدير مطبعة النجاح. وقد نقل الرضوي المطبعة إلى النجف (عام 1956)، انظر: **رسالة الإسلام**، ج10، 1958، ص217، لكن لم يرد أنّ مطبعة النجاح هي ناشر طبعة عام 1957 **لوسائل الشيعة**، فيما ورد بأنّ الرضوي هو الذي أعدّ العدّة لإخراجه، لكنّ دار العهد الجديد للطباعة هو من نشر الكتاب.

(3) صدرت طبعتة الأولى بين عامي 1953 و1954 في النجف، انظر: محمّد هادي الأميني، **معجم المطبوعات النجفيّة**، ص245.

(4) وقد ظهرت الطبعة الأولى منه في عام 1956 في النجف. للمزيد، انظر:

W. Ende, *Arabische Nation*, p204.

أورد مرتضى الرضوي في **البرهان**، ص24_25، اسم 27 كتابًا يبسط للتقليد الشيعيّ طُبعت جميعًا في المطبعة في القاهرة؛ للمزيد، انظر للكاتب نفسه: **مع رجال الفكر**، ص31.

من أنّ بعضهم، على الصعيد الفرديّ، لم يكن متخصّصًا بالفقه ولا بالعلوم الدينيّة. إذ قدّم حامد حفني داوود لكتاب «عقائد الإماميّة» ـوكذا لكثير من الكتب التي صدرت عن دار الرضوي ـ، مؤكّدًا أهمّيّة قراءة منشورات الشيعة أنفسهم لا الاكتفاء بالقراءة عنهم، فلا تتكرّر، بذلك، هفوات أحمد أمين[1]. وعلى المقلب الآخر، نشر الرضوي في مطبعة النجف كتبًا لعلماء سنّة، بفضل العلاقة التي جمعته بهم على غير صعيد، على غرار نشره تفسير العالم الأزهريّ محمّد عبد المنعم الخفاجي للقرآن[2].

وقد حصر مرتضى الرضوي، في السنوات الأولى التي انخرط فيها في حركة التقريب، نشاطَه بالنشر، لا بالكتابة، حتّى السبعينات، إذ تغيّر الحال مع كتاب «مع رجال الفكر»، الذي جمع فيه الحوارات التي أجراها مع رجال من الإسلام السنّيّ في القاهرة، حيث مكث منذ أواخر عام 1957 إلى عام 1967. وفي عام 1974، أي بعد تأخّر دام سبع سنوات، بدأت كفّة الميزان تميل لصالحه ليعرب، أمام العامّة، عن نيّته نفث روح جديدة في حركة التقريب السنّيّ الشيعيّ، بواسطة ما يملك من تسجيلات ومدوّنات، عن طريق دار النجاح مجدّدًا[3]. ولذلك أورد مقدّمةً كتبها مرتضى الحكمي أثنى فيها على الكتاب وعلى مؤلِّفه، معتبرًا أنّ في الكتاب استكمالًا للحوار الذي بدأه في الماضي عبد الحسين شرف الدين مع شيخ الأزهر[4].

---

(1) للمزيد، انظر: محمّد رضا المظفّر، **عقائد الإماميّة**، صد. وللمزيد عن حامد داوود (1918)، انظر: مرتضى الرضوي، **مع رجال الفكر**، ص67 إلى 135؛ انظر للكاتب نفسه: **آراء المعاصرين**، ص92 إلى 98. وقد جمع داوود في كتاب بعنوان نظرات في الكتب الخالدة ثلاثين مقدّمةً للكتب الشيعيّة التي كان يقدّم لها.

(2) انظر: محمّد عبد المنعم الخفاجي، **تفسير القرآن الحكيم** (النجف: 1963). وقد ساهم الخفاجي كذلك في طبعة **الوسائل** الصادرة عن الدار.

(3) انظر: على سبيل المثال، التعليق الذي ورد في صالأولى، والذي نصّ على أنّ الكتاب «حوار صريح في مختلف الشؤون الإسلاميّة يتبنّى فكرتها أبطال هذا الكتاب بروح موضوعيّة تستهدف العمق والصراحة والتقريب».

(4) للمزيد، انظر: مرتضى الرضوي، **مع رجال الفكر**، ص21.

لم يـأتِ الكتاب على ذكـر ممثّلي جماعة التقريب الذين تعاون الرضوي معهم سابقًا، ولا على ذكر الأزهريّين الذين حدّدوا مسار تطوّر نشاطات التقريب قبل عام 1961. وقد أشار إشـارةً عابرةً إلى أنّه تواصل مع محمود شلتوت ومحمّد محمّد المدني وعبد العزيز عيسى، لكنّه لم يفصح عمّا تباحثوا به[1]. ويعتبر أحمد حسن الباقوري ومحمّد عبد المنعم الخفاجي، كلاهما فحسب، ممثّلين عن التقريب الإسلاميّ الكلاسيكيّ في الخمسينات[2]، كما إنّ أقلّ من نصف العلماء الاثنين والثلاثين المذكورين في الكتاب كانوا علماء أزهريّين، فيما خصّص ما يقارب الاثنين وعشرين صفحةً للحديث عن محمود أبو ريّا، وهو الناقد البليغ[3].

أمّـا المناقشات التي أوردهـا الرضـوي في الكتاب فقد تطرّقت إلى مسائل تتعلّق بالصحابة، ورأي أهل السنّة بآل البيت، ما خلا بعض الاستثناءات البسيطة[4]، حيث وافق محاورو الرضوي، بشكل أو بآخر، على الجنبة التقليديّة التي كان يبديها في دفاعه عن رؤية الشيعة للتاريخ، على الرغم من أنّه أخفق أحيانًا في تحقيق هدفه، وهو كتابة ردود علنيّة تكتب على شكل مقدّمات[5]. شابه الرضوي شرفَ الدين في جهوده التي بذلها كيما يتوافر على رجالات سنّة يشهدون على صوابيّة التأريخ الشيعيّ.

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص353.

(2) للمزيد. انظر: المصدر نفسه، ص51 إلى 56 (عن الباقوري)، ص285 إلى 299 (عن الخفاجي).

(3) للمزيد، انظر: المصدر نفسه، ص311 إلى 330.

(4) انظر: على سبيل المثال، المناظرة العنيفة مع حافظ التيجاني، وهو ممثّل الطريقة التيجانيّة (ص141 إلى 145)، أو النقد الذي وجّهه لطه حسين بعض أن رفض الأخير تقديم الكتاب (ص169 إلى 180).

(5) على غرار ما حدث مع عائشة عبد الرحمن، أو «بنت الشاطئ»، وهي ناشرة معروفة ومفسّرة للقرآن، وقد أخبرت الرضوي بأنّها شيعيّة وتنوي كتابة كتاب عن الحسين بن عليّ، لكنّها على المقلب الآخر رفضت أن تقدّم لكتاب الزهراء بقلم محمّد جمال الهاشمي، قائلةً بأنّ في الكتاب اشتباهات وأخطاء؛ للمزيد، انظر: **مع رجال الفكر**، ص182 إلى 184. وللمزيد عن عائشة عبد الرحمن، التي نالت جائزة الملك فيصل في الآداب عام 1994، انظر: =

وقد حظي كتاب الرضوي على قراءات غير خجولة له في عدد من الدوريّات السنّيّة والشيعيّة على السواء[1]، ولعلّه لذلك استمرّ في طباعة نصوص شيعيّة في القاهرة، وهي بقعة حيويّة غاب عنها الرضوي لسنوات. ومن أهمّ الكتب التي أصدرها في النصف الثاني من السبعينات الطبعة العشرون ـ كما ورد على الغلاف ـ لكتاب «المراجعات» بقلم عبد الحسين شرف الدين. صدرت هذه النسخة في عام 1979، وهي السنة التي اندلعت فيها الثورة الإسلاميّة الإيرانيّة، وقد زيد فيها على النسخة الأمّ مقدّمة من أربعين صفحة، ورد فيها تعليقات لعلماء سنّة وشيعة. وقد ركّز، أكثر ما ركّز، على نشر المناظرات والردود والمعتقدات الخاطئة التي يحملها السنّة تجاه الشيعة، فأعاد إصدار ردّ محمّد صادق الصدر على أحمد أمين[2]، و كتاب محمّد حسن القزويني الذي هاجم فيه الوهّابيّة[3]، مضافًا إلى نشر أعمال له

= C. Kooij, «Bint al-Shāṭi', a Suitable Biography?» in Ibrahim A. El-Sheikh et al (eds.), **The Challenge of the Middle East**, Amesterdam 1982, p67-72; as well as: Jansen, Interpretation, p68-76.

(1) انظر: **العرفان**، ج62، العدد 9، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1974، ص1145؛ **مجلّة الأزهر**، ج48، العدد 1، كانون الثاني/ يناير، 1976، ص113ـ114 (حيث ورد بأنّ الكتاب قد نُشر في طهران).

(2) محمّد صادق الصدر، **الشيعة الإماميّة**، القاهرة، 1982، وقد طُبع أوّلًا في بغداد، عام 1933.

(3) محمّد حسن القزويني الحائري، **البراهين الجليّة في رفع تشكيكات الوهّابيّة**، القاهرة، 1977، وقد طُبع أوّلًا في النجف عام 1927ـ1928، الموافق لـ 1346هـ.، وصدرت الطبعة الثانية عام 1962ـ1963 الموافق لـ 1382هـ. للمزيد انظر: محمّد هادي الأميني، معجم المطبوعات النجفيّة، ص106. وقد ساهم الرضوي نفسه في إلحاق ضميمة بطبعة عام 1990 أورد فيها ما لا يقلّ عن سبع وسبعين مناظرة ضدّ الوهّابيّة. وثمّ كتابات أخرى شبيهة لهذا النمط من قبيل كتاب **دلائل الصدق** الشهير، بقلم محمّد حسن المظفّر، هاجم فيه الفقيه السنّيّ فضل الله بن روزبهان الخنجي الذي عاش في القرن الخامس عشر، للمزيد عنه، انظر:

W. Ende, **Arabische Nation**, p114f;

وكتاب **تحت راية الحقّ** الذي هاجم فيه عبد الله السبيتي أحمد أمين. أورد الرضوي كلا العملين في الضميمة التي أتينا على ذكرها آنفًا.

عن سنوات حركة التقريب الأولى، ولاسيّما الدور الذي اضطلع به شلتوت والأزهر[1].

وما برح الرضوي فاعلًا وناشطًا في القاهرة حتّى فترة وجيزة بعد الثورة في إيران، على الرغم من ميوله المعادية للسنّة، فصدر كتاب محمّد صادق الصدر مثلًا في عام 1982، ولكنّه عاد واتّخذ من طهران مقرًّا له، لاحقًا في الثمانينات، حيث واصل نشر الكتب[2]. ويبدو أنّه قد وسّع نطاق عمله، إذ عمد إلى طبع كتبه في لندن وبيروت، بتصاميم تشبه المجلّدات التي تنشرها النجاح في القاهرة وطهران[3].

***

لم يخفّف ذلك كلّه من انحدار جماعة التقريب، بل لم يضع حدًّا

---

(1) انظر: **في سبيل الوحدة الإسلاميّة**، ط3، القاهرة، 1980. وانظر: **آراء المعاصرين حول آثار الإماميّة**، القاهرة، 1979، وهو استكمال لـ: **مع رجال الفكر في القاهرة**، من حيث الشكل والمضمون.

(2) للمزيد، انظر: محمّد هادي الأميني، **معجم رجال الفكر**، ج2، ص612. ومن بين كتب مطبعة النجاح التي صدرت في في طهران نذكر: **الشيعة في التاريخ** بقلم محمّد حسين الزين، **والمباهلة** لعبد الله السبيتي. صدر عام 1982، استُقي عنوان الكتاب من آية المباهلة وهي من الأهمّيّة بمكان في تشكيل نظرة الشيعة إلى أنفسهم؛ للمزيد، انظر:

Moojan Momen, **An Introduction to Shi'i Islam**, p13f.; M. M. Ayoun, **The Qur'an and its Interpreters, II, The House of Imran**, Albany 1993, p188-202;

وانظر، قوام الدين محمّد الوشناوي، **أهل البيت وآية المباهلة**، قمّ، 1392/ 1972. مضافًا إلى كتيّب بقلم محمّد تقي الحكيم احتوى أربع أبحاث له بعنوان **فكرة التقريب بين المذاهب وبحوث أخرى**. (صدر كذلك عام 1982). وفي عام 1987 حرّر الطبعة السادسة من كتاب **مع الخطيب في خطوطه العريضة** للطف الله الصافي الذي ردّ فيه على الخطيب.

(3) لا سيّما **آراء علماء المسلمين** و**البرهان** الكتابين الذين أصدرهما دار الإرشاد للطباعة والنشر. وفضّل الرضوي أن يصدر كتاب **صفحة عن آل سعود الوهّابيّين في بومباي** نظرًا لعدائيّة لغته، وأورد الرضوي على غلاف **آراء علماء المسلمين** أنّه طبع في مركز للمعارف في بومباي.

لخفوت جذوتها. وكان آخر ظهورين لمحمّد تقي القمي في القاهرة، في السبعينات، بمناسبة احتفاليّتا الخامسة والعشرين والثلاثين على تأسيس الجماعة، محاولًا إنقاذ الجماعة وفكرتها، لكنّ شيئًا منها لم يكن قد بقي حينها للإنقاذ. وعلى الرغم من ذلك، ففي عام 1972 عمدت جماعة التقريب التي أُعلن موتها سابقًا في أكثر من مناسبة إلى جذب الأنظار إليها. وإثر المصالحة بين مصر وإيران، أو على الأقلّ على إثر زيارة الفحّام إلى إيران قصد محمّد تقي القمي في أيّار/ مايو من العام 1972 القاهرة، حيث استقبله وفد من علماء الأزهر في المطار[1]. أمّا النتيجة الوحيدة التي نجمت عن هذه الزيارة فتمثّلت في إصدار العدد الأخير من «رسالة الإسلام»، إذ لم يتطرّق المجتمعون إلى الخوض في مسألة جماعة التقريب ولا حتّى حركة التقريب عمومًا[2].

وبعد مضيّ خمسة أعوام، في ربيع عام 1977، زار القمي القاهرة مجدّدًا، عادًّا العدّة من قبل لما يرمي إلى نشره، ففي ذلك الوقت ظهرت مختارات مطوّلة لمقالات نُشرت في «رسالة الإسلام»، لكن خارج الأراضي المصريّة، وقد دعا عبد الكريم بي آزار الشيرازي، محرّر هذه المختارات، العلماء السنّة والشيعة، ولا سيّما الإيرانيّين، إلى تكثيف جهودهم بغية النفاذ إلى التقريب بين المذاهب. بقي القمي في المشهد الخلفيّ غير فاعل مباشرةً، بيد أنّه استفاد من لقاء له مع الشيرازي في النسخة الفارسيّة (من هذه المختارات)، تحدّث فيه عن جماعة التقريب وعن ضلوعها، في اعتقاده، بالشؤون السياسيّة[3].

---

(1) للمزيد، انظر: **الهادي**، ج1، العدد 4، حزيران/ يونيو، 1972، ص144ـ145. كما أشير إلى صحيفة **الأخبار** المصريّة في عددها الصادر في 15، أيّار/ مايو، 1972.

(2) انظر: **رسالة الإسلام**، الافتتاحيّة بقلم عليّ الجندي، ج17، 1972، ص3ـ4.

(3) عبد الكريم بي آزار الشيرازي، **الوحدة الإسلاميّة**، ط1، بيروت، 1975؛ ط2، بيروت، 1991؛ انظر، للكاتب نفسه: **اسلام آيين همبستگى**، طهران، 1976، ص24 إلى 32.

وبمناسبة بقاء القمي في القاهرة، فقد كرّمه وزير الأوقاف المصريّ محمّد متولّي الشعراوي بوصفه مرجعيّة شيعيّة في إيران. لقاء كان يفترض أن يحضر فيه عدد لا بأس به من علماء الأزهر. وقد أعرب القمي في خطابه عن أمله أن تزال الجدران التي شيّدها المسلمون بين بعضهم، وأن يعاد إحياء جماعة التقريب[1]. وقد لفت الشعراوي الأنظار إثر إعلانه علنًا عن انضمامه إلى جماعة التقريب[2]. فكان أن حصدت هذه الزيارة اهتمامًا لم تحظَ به مبادرات التقريب كلّها منذ زمن، وأعاد تداول ذكر جماعة التقريب في الصحف المصريّة لكن لا بالقدر الذي كان يسعى إليه القمي. وفور إعلان الشعرواي عن انضمامه إلى الجماعة، أصدرت صحيفة «الاعتصام» الإسلاميّة نقدًا لوزير الأوقاف، متسائلةً في الصفحة الأولى إذا ما كان ينوي التخلّي عن مذهب السنّة والجماعة، ركّز المقال، بالمقام الأوّل، على محوريّة الرسالة التي أبرقها المفتي حسنين محمّد مخلوف إلى وزير الأوقاف، وكان مخلوف حينها قد ناهز الثمانين عامًا من العمر، شرح فيها لتلميذه حقيقة مذهب التشيّع الإماميّ. كما شرح له الخلاف حول الإمامة، وإيمان الشيعة بالمهديّ، مضافًا إلى عدم إيمانهم بأحقّيّة الخلافة للخلفاء

---

(1) وقد ارتكب القمي خطأ ها هنا -خطأ عادي في طبعته لكن محوريّ- إذ قال إنّ تاريخ جماعة التقريب يعود إلى العام 1937؛ للمزيد، انظر: **مجلّة الأزهر**، ج49، العدد 5، تمّوز/يوليو، 1977، ص979-980. للمزيد عن محمّد متولّي الشعراوي (1911-1998)، انظر: بيار يوسف قليمة، **معجم وفيّات مشاهير الأعلام**، ص225؛ انظر:

J. J. G. Jansen, «*The Preaching of Shaykh Sha'rāwī: Its Political Signifigance*», in A. Fodor (ed.), **Proceedings of the 14th Congress of the Union Européen des Arabisants et Islamisants**, Part One..., Budapest, 1995, p51-59; H. Lazarus-Yafeh, «**Muhammad Mutwallī al-Sha'rāwī: A Portrait of a Contemporary 'Ālim in Egypt**», in G. Warburg, U. Kupferschidt (eds.), J. J. G. Jansen, **The Neglected Duty, The Creed of Sadat's Assasins and Rusergence in the Middle East**, New York, 1986, p121-150;

وبمناسبة افتتاح مركز ثقافيّ إيرانيّ في القاهرة عام 1977، ولعلّ زيارة القمي كانت بهذا الداعي، انظر: محمّد بديع جمعة، «**العلاقات الثقافيّة**»، ص359.

(2) للمزيد، انظر: صالح الورداني، **الشيعة في مصر**، ص228.

الأوائل، قائلًا مخاطبًا الشعراوي: «كما إنّ من المعلوم لفضيلتكم إنشاء هذه الداعية لجماعة التقريب [...]، وانضمام الشيخ شلتوت إليها مع نفر من المنحرفين عن أهل السنّة والجماعة، وما حرص عليه من وجوب تدريس مذهب الشيعة الإماميّة بالأزهر، معتبرًا أنّ الشيعة مسلمون (...) ويجب أن نكون وهم قوّةً واحدةً للدفاع عن الإسلام وصدّ هجمات أعدائه من أهل الأديان الأخرى».

لكنّه أصرّ على أنّ الشيعة الإماميّة مخطئون في مزاعمهم، طالبًا من الشعراوي أن يبيّن للناس رأيه في التشيّع كي ما لا يستغلّ الشيعة موقفه منهم للدعوة إلى نحلتهم[1].

ومن دون شكّ يعدّ هجوم مخلوف هذا غايةً في الأهمّيّة، إذ كان هو نفسه قد أبرق رسالةً إلى مجلّة جماعة التقريب مثنيًا فيها عليها لكن، بالطبع، بأسلوب غير حميميّ ولمرّة واحدة فحسب، وذلك في خمسينات القرن الماضي[2]. وقد قوّضت مواقف مخلوف الداعمة للوهّابيّة كلَّ فرص التعاون والتقارب مع نشطاء التقريب، كما وبدأ منذ منتصف الخمسينات بالتعاون الوطيد مع علماء سعوديّين، وكذلك فاز بجائزة الملك فيصل عام 1983. وعلى أيّ حال، لم يدم خلاف الشعراوي ومخلوف طويلًا، إذ شارك كلاهما في اللجنة التأسيسيّة لجامعة الشعوب الإسلاميّة العربيّة التي دعا إليها أنور السادات[3]. وعليه، ونتيجةً للاتّهامات التي كيلت لمخلوف، تبيّن

---

(1) أعيد طبع رسالة مخلوف التي نُشرت في **الاعتصام** في: صالح الورداني، **الشيعة في مصر**، ص198 إلى 200. وانظر: المصدر نفسه، ص156 و227ـ228. وقد أصدر دار الاعتصام مجموعة فتاواه في جزأين اثنين، بعنوان **فتاوى شرعيّة وبحوث إسلاميّة**.

(2) للمزيد، انظر: هذا الكتاب، ص258. وقد أعيد طبع مقاله الوجيز في المختارات من **رسالة الإسلام** التي جمعها عبد الكريم بي آزار الشيرازي.

(3) Cf. Schulze, **Internationalismus**, p.403f.;

وعلى الرغم من التحامل الذي أبداه مخلوف للتشيّع إلّا أنّ تفسيره **للقرآن** تُرجم إلى اللغة الفارسيّة، وطُبع في مشهد في عام 1988 (أي لم يكن قد توفّي بعد)، بعنوان **تفسير وتوضيح** =

له أنّ أيّ محاولة لتجديد التقريب بين الإسلام الشيعيّ والأزهر لن ينال، البتّة، إجماع نخبة المصريّين السنّة.

وبعد عقد ونيّف على غياب جماعة القمي غيابًا كاملًا عن الساحة الإسلاميّة، بقيت تُرمى بالعدائيّة ذاتها والعراقيل، كما في سنة تأسيسها. وعلى الرغم من أنّ ثمّة ما يقارب الثلاثين عامًا فاصلًا ما بين النقد اللاذع الذي شنّه محبّ الدين الخطيب على «دار التخريب» عام 1948، داعيًا إلى إبعادها إلى إيران[1]، وتحامل مخلوف، يبد أنّ الفترة الفاصلة بينهما كانت صغيرة بعض الشيء. فمع مرور الزمن لم تفلح جماعة التقريب في تذليل الريبة السنّيّة، أو رفض طيف واسع من الجمهور السنيّ التشيّعَ والتقريبَ بين المذاهب. وتجلّى هذا الرفض أكثر فأكثر مع المبادرات التي طرحها بعض العلماء والمفكّرين والناشطين في مؤسّسات أخرى بدت وكأنّها رديفة لجماعة التقريب، ولم تقدّم سوى ملاحظات لاذعة على بعض المناظرات المعادية للشيعة[2].

= **كلمات قرآن**، مشهد، 1367هـ/ 1988م)، وقد قدم محمّد واعظ زاده لهذه الترجمة، وقد أضحى زاده رئيسًا لمجمع التقريب بين المذاهب الإيرانيّ الذي أُسّس عام 1990. وقد أورد أحمد صادقي أردستاني في تقديمه للترجمة الفارسيّة لكتاب **الفصول المهمّة في تأليف الأمّة**، للسيّد عبد الحسين شرف الدين، اسم مخلوف إلى جانب أحمد أمين وأبي زهرة، وعلماء آخرين، على أنّهم من السنّة الداعمين للتقريب.

(1) انظر: هذا الكتاب، الفصل الثامن.

(2) انظر: على سبيل المثال، تقديم أسعد سيّد أحمد لكتاب: **مطارق النور** بقلم محمّد مال الله، ص4-5. (وقد احتوى الكتاب على حوار بين ابن تيميّة والعلّامة الحلّي وفد أُهديَ الكتاب إلى الكاتب محبّ الدين الخطيب) حيث ذكر جمعيّةً تُدعى جمعيّة آل البيت. وانظر: صالح الورداني، **الشيعة في مصر**، ص161 إلى 168، كما بسط في ص224 الحديث عن هذه الجمعيّة، التي يُقال إنّها تأسّست في القاهرة عام 1973 وكأنّها استمرار لجماعة التقريب، موردًا أنّ العالم العراقيّ الشيعيّ طالب الرفاعي هو الأب الروحيّ لهذه الجمعيّة، ويُذكر أنّ الرفاعي هو من أمّ صلاة الميت على الشاه. وقد بنت هذه الجمعيّة، التي حُظرت في كانون الأوّل/ ديسمبر، 1979، علاقات مع الإخوان المسلمين، وكذلك أصدرت كتبًا شيعيّة (بما في ذلك كتاب **المراجعات**). وقد اضطرّ الورداني أن يورد أنّ جمعيّة آل البيت لا تمثّل الشيعة =

وقد أدّت الثورة الإسلاميّة في إيـران، التي اندلعت ما بين عامي 1978 و1979، وكذا انقطاع العلاقات الدبلوماسيّة ما بين إيران ومصر، إلى تقويض خطط القمي إلى الأبد. وقد حُلّت جماعة التقريب، ونفي القمي إلى باريس حيث توفّي في حادث سير في 28 آب/ أغسطس، عام 1990[1]. وبذلك انتهى المجمع الوحيد الذي دعا إلى الوحدة الإسلاميّة بين أهمّ طائفتين إسلاميّتين، في القرن العشرين، على الأقلّ في العقد الأوّل ونصف العقد الثاني من ظهوره، ومن ثمّ خفّت جذوته رويـدًا رويـدًا من دون أن يلاحظ العامّة ذلك.

= في مصر بعد أن نأت الجمعيّة بنفسها عن المذاهب الإسلاميّة كلّها. للمزيد، **روز اليوسف**، العدد 3339، حزيران/ يونيو، 1992، ص22 فصاعدًا. وانظر:

Ende, «**Sunni Polemical Writings**», p225;

(1) انظر: محمّد إبراهيم الفيّومي، **في مناهج تجديد الفكر الإسلاميّ**، ص125. وعبد الله القمي، «**دعوة التقريب**»، ص9. و**الأهرام**، أيلول/ سبتمبر، 1992، ص2. وانظر: صالح الورداني، **الشيعة في مصر**، ص155. ويقال إنّ جنازة القمي قد أحدث تظاهرةً معاديةً للحكومة. وانظر كذلك: محمّد عليّ شرقي، **نقش اسلام**، ص539ـ540، حيث ورد بعض القبسات من الإعلان الأخير لجماعة التقريب بمناسبة أسبوع الوحدة عام 1982 الموافق لـ 1362هـ.ش.، لكن لم يورد الكاتب اسم صاحب الدعوة ولا مكان انعقادها. ويبدو أنّ ما صرّح به زهير مارديني عام 1986 في: **الثورة الإيرانيّة بين الواقع والأسطورة**، ص59، بأنّ جماعة التقريب لا تزال موجودة في القاهرة، حتّى ذلك الحين، ناجم عن سوء فهم.

الخاتمة

استمرار التقريب في القرن الواحد والعشرين

بلغ تاريخ ما قد يُسمّى بـ «حركة التقريب الكلاسيكيّة في الإسلام المعاصر»، الذي كان موضع بحثنا، نهايته في العام 1979. فالتطوّرات اللاحقة، التي سنتحدّث عنها بإيجاز، ها هنا، لم تعد تحمل سمات النقاش الدينيّ-الفقهيّ بين العلماء والمفكّرين مع غضّ الطرف عن مدى تأثّرها في المقابل بالسيّاسة؛ بل أصبح الطموح الموجّه نحو التقريب عنصرًا مركزيًّا ومباشرًا في السياسة الخارجيّة للدول المعنيّة.

فلا ريب في أنّ الجدال المذهبيّ أضحى أمرًا ثانويًّا، ومن ثمّ تُوصّل إلى حلّ له بعد العام 1979؛ بيد أنّ واقع الحال كان بخلاف ذلك. ولكنّ الأسس التي يتواجه بها ممثلو كلٍّ من الطائفتين كانت قد انقلبت رأسًا على عقب في الوقت نفسه. إذ لم يترك العام 1979 بصمةً لا تُمحى عن التاريخ السياسيّ للشرق الأوسط فحسب، بل عن التاريخ الفكريّ للإسلام كذلك. مثّلت الثورة في إيران ذروة تطور الفقه الشيعيّ الاثني عشريّ، على وجه الخصوص، ونهاية الانتفاضة الأساس في الداخل، موقّتًا على الأقلّ. فحوّلت نظرية «ولاية الفقيه» التي تبنّاها آية الله الخميني العلماء إلى سياسّيين والمعتقدات الدينيّة التي مرّ عليها قرون من الزمن إلى أعمدة

تقوم عليها دولة مُسيّرة وفقًا للعقيدة[1]. لذا لا غرو في أن تكون الأحداث في إيران من الأهمّيّة بمكان لعلاقات علماء الدين المسلمين -بمن فيهم الدعاة- في ما بينهم، بما أنّهم كانوا في مجال السياسة الدوليّة. حتّى إنّ إمكانيّة تقسيم الحقلين بشكل بيّن تقلّصت عن ذي قبل، وكانا متناغمين كلّيًا من وقت إلى آخر.

وينطبق هذا بشكلٍ خاصّ على العلاقات بين إيران والسعودية، اللتين خاضتا منافسةً شديدةً على مسألة مَن يُجسّد الإسلام «الحقّ» في أعقاب الثورة[2]. إذ واظبت السعوديّة على استراتيجيّة ذات معايير مزدوجة في غضون الثمانينات وفترة طويلة من التسعينات، فمن جهة، سعت عمدًا إلى التصادم مع إيران، بلحاظ تعاملها مع الحجّاج الإيرانيين، على سبيل المثال، أو عبر رابطة العالم الإسلاميّ، التي عارضت التشيّع صراحةً خلال تلك الفترة[3]. ومن جهةٍ أخرى سعت، عبر منظّمة المؤتمر الإسلاميّ[4]، إلى إنشاء مجمع الفقه الإسلاميّ. وقد أُوكلت، صراحةً، لجنةٌ فرعيّةٌ من هذه المنظّمة، التي تأسّست عام 1983، بمهمّة معالجة مسألة التقريب بين المذاهب الإسلاميّة[5]. فكانت احتجاجات الإيرانيّين العارمة نتيجةً متوقّعةً، وكان من المعقول التساؤل ما إن كان إنشاء المجمع إلّا جهدًا علنيًّا بذلته الحكومة السّعودية للتأكيد على حسن نواياها في الحفاظ على التوازن بين المذاهب الإسلاميّة، لتتمكّن، بكلّ سهولة، من إلقاء تبعة الخلاف، في غضون موسم الحجّ، على إيران.

---

(1) للمزيد، انظر:

Said Amir Arjomand, «**Ideological Revolution in Shi'ism**», passim.

(2) Fürtig, **Iran's Rivalry**, passim, esp. p.23-60 and 215-230.

(3) Schulze, **Internationalismus**, p.359-362.

(4) للمزيد عن المنظّمة، انظر: هذا الكتاب، ص530.

(5) *MECS*, 7, 1982-1983, p.237f.; see also: Schulze, **Internationalismus**, p.301f.

فقد اشترى الحجّ السنويّ إلى مكّة حصته من التوتّر الحاصل حينها، بدءًا من مبادرات توفيقيّة، إلى تهجّم بالكلام، ثمّ اشتباكات دمويّة، حيث تجسّد كلّ جانب من جوانب الصراع الإسلاميّ المذهبيّ في القرن العشرين. وقد بلغ النزاع أوجه في المواجهات التي حدثت في 31 تمّوز/ يوليو، من العام 1987، عندما قُتل 402 حاجًّا -غالبيّتهم من الإيرانيّين- وجُرح 649 شخصًا على يد الشرطة السعوديّة والوحدات العسكريّة في خلال تظاهرات عنيفة[1]. فقُطِعَت العلاقات الدبلوماسية في نيسان/ أبريل، من العام 1988، وشهدت السنوات التالية حربًا باردةً بين البلدين. وحينما قُتل حاجٌّ وجُرح 16 آخرًا في تفجيرين وقعا في موسم الحجّ عام 1989، اغتنمت السلطات السعوديّة الفرصة لاعتقال -ومن ثمّ إعدام- عدد من الشيعة الكويتيّين تحت ذريعة «أنّهم حصلوا على المتفجّرات من عملاء إيرانيّين»[2].

وبقيت المناوشات الدعائيّة النشاط الأبرز على مرّ سنواتٍ عدّة، كما

---

(1) Kramer, «**Tragedy in Mecca**», passim; idem, «**La Mecque**», passim;

وللمزيد عن الحجّ في أعقاب الثورة في إيران عامّةً، انظر:

MECS, also written by Martin Kramer, esp. 6, 1981-1982, p.284-288 & 301-303; **7**, 1982-1983, p.249-251; **8**, 1983-1984, p.175-177; **9**, 1984-1985, p.161-164; **10**, 1986, p.149-151; **11**, 1987, p.172-176; **12**, 1988, p.183-185; **14**, 1990, p.189-191; **15**, 1991, p.191-193; **16**, 1992, p.216-218; 17, 1993, p.116f.; also J. Goldberg, «**Saudi Arabia and the Iranian Revolution. The Religious Dimension**», in D. Menashri (ed.), **The Iranian Revolution and the Muslim World**, Boulder 1990, p.155-170; Fürtig, **Iran's Rivalry**, p.38ff.

(2) Fürtig, **Iran's Rivalry**, p.51;

نفّذت، على الأرجح، جماعة تُدعى «جيل الغضب العربي»، التي اتّخذت من بيروت مقرًّا لها، هذه التفجيرات. وحاولت إيران، بدورها، استخدام هذه الحادثة المأساوية التي سبّبها هلع الحشود حينما تمّ دعس 1426 حاجًّا حتّى الموت في نفقٍ في منى العام الذي تلا؛ استُؤنفت هذه التوتّرات، على الرغم من العلاقات الدبلوماسيّة، في آذار/ مارس، عام 1991، على خلفيّة الغزو العراقيّ للكويت.

في العام 1995، حينما أعلن خلف آية الله الخميني في قيادة الثورة، عليّ الخامنئي، أنّه يحقّ للحجّاج الإيرانيّين ممارسة شعيرة البراءة من المشركين، التي وصف أنّها إحدى دعائم الحجّ[1]. وأخيرًا، بعد حدوث اضطرابات بين الشيعة البحرينيّين الذين انتفضوا على الحاكمين على بلادهم من أهل السنّة في منتصف التسعينات، علت، على الفور، الأصوات المعبّرة عن الاشتباه في تورّط الحكومة الإيرانيّة في أعمال الشّغب[2].

ولكن، من ثمّ، بدأت الأمور في التغيّر تغيّرًا جوهريًّا، لأسباب سياسيّة في الغالب، إذ رمت السعوديّة إلى تحسين موقعها الإقليميّ من خلال خلق توازن مضادّ للعراق، وتحاشي أيّ نتائج سلبيّة محتملة لسياسة الولايات المتحدة تّجاه إيـران، ولاسيّما بعيد تفجير منشآت عسكريّة أميركية في الظهران في تمّوز/ يوليو، من العام 1996. وعلى الرغم من التشكيك الدائم في إمكانيّة ضلوع عناصر إيرانيّين في هذا الهجوم[3]، كان الانفراج في العلاقات الدبلوماسية قد حصل، في الواقع، بسرعة تخطف الأنفاس؛ إذ نشأ تبادل دبلوماسي جسيم بلغ ذروته مع زيارة الرئيس الإيرانيّ محمّد خاتمي -الذي انتُخب عام 1997- إلى المملكة السعوديّة في شهر أيّار/ مايو، من العام 1999، وحلف الدفاع الذي عُقد بين البلدين في شهر نيسان/ أبريل، من العام 2001.

وعلى الرغم من أنّ الدافع وراء هذه الخطوات سياسيّ بحت، فقد ظهرت، كذلك، تداعيات على المستوى الدينيّ كلّ حين. وفي وقتٍ

(1) *MECS*, **19**, 1995, p.550f.; 20, 1996, p.593.

(2) **Frankfurter Allgemeine Zeitung**, February 24, 1996, p.3; cf. M.F. Mühlböck, «**Sunniten und Schiiten in Bahrain**», in, H. Preissler, H. Stein (eds.), **Annäherung an das Fremde, XXVI. Deutscher Orientalistentag,** v, *OM*, **25.** bis 29.9.1995 in Leipzig. Vorträge, Stuttgart, 1998, p.321–325.

(3) Cf. J. Teitelbaum, Holier Than Thou, **Saudi Arabia's Islamic Opposition**, Washington, 2000, p.83-98.

مبكر في العام 1996، التقى سفير إيران إلى الرياض، محمّد رضا نوري شاهرودي، بالمفتي السعوديّ العامّ، عبد العزيز بن باز، الذي كان من كبار علماء الوهّابيّة بلا منازع. وعقب ذلك بعاميْن، عندما تجرّأ إمام في المدينة، يُدعى عبد الرحمن الحذيفي، على المسّ بهذه الصداقة التي بدأت تُزهِر، ملقيًا خطابًا هاجم فيه الشيعة بعنف على مسمع الرئيس الإيرانيّ السابق، عليّ أكبر هاشمي رفسنجاني، أقدمت السلطات السعوديّة على عزله من دون إبطاء[1].

ويبدو، في الحقيقة، تضاؤل عدد الكتابات الجداليّة، المحرَّض على كتابتها مباشرةً من السلطات في طهران أو الرياض، أو الموافَق عليها من قِبَلهم تكتيكيًّا، بشكل ملحوظ في السنوات الأخيرة[2]. ولكن لا ينبغي التقليل من أهمّيّة هذه الخطوات في تحقيق التقارب على المستوى الدينيّ والقانونيّ؛ بل ساعدت مشاركة الهموم نفسها، نتيجة خطر إرهاب الجماعات الإسلاميّة المتطرّفة المتنامي، على نموّ تحالف تكتيكيّ دام حتّى أكثر من حكم حركة طالبان في أفغانستان في أعقاب العام 1996، التي كانت تتلقّى الدعم علنًا من السعوديّين، والتي اتّخذت مسارًا واضحًا في عدائيّتها تجاه شيعة إيـران[3]. وفي الوقت الحالي، يبدو أنّ عمليّة تأليف الكتل

(1) قد تمّ تناول العلاقات السعوديّة – الإيرانيّة في النصف الثاني من التسعينات بإسهاب، في:
MECS, **19**, 1995, p.550f.; **20**, 1996, p.593f.; **21**, 1997, p.618–620; **22**, 1998, p.529–531, **23**, 1999, 515-523;**18 & 24**, 2000, p.502f.; cf. also J.A. Kechichian, «**Trends in Saudi National Security**», *MEJ*, 53, 1999, p.232–253, on 233ff.

(2) للمزيد انظر: محمّد شوقي الحدّاد، **الموسوعة الوهّابيّة والشيعة الإماميّة** (1998).

(3) A. Rashid, **Taliban. Islam, Oil and the New Great Game in Central Asia**, London, 2000, 196-206; *MECS*, **22**, 1998, p.146–148; Saudi Arabia severed its diplomatic ties with the Taliban only on September 25, 2001, after the terror attacks in New York and Washington.

لم تقطع السعوديّة علاقاتها الدبلوماسيّة مع طالبان إلّا في 25 أيلول/ سبتمبر، عام 2001، عقب الهجمات الإرهابيّة في نيويورك وواشنطن.

المحفّزة دبلوماسيًّا كما صوّرتها، في بادئ الأمر، سياسة فيصل للتضامن في السّتينات، كانت هي الغالبة مجدّدًا، مع اختلاف وحيد، وهو تضمين شيعة إيران.

***

اختلفت ردود المسلمين السنّة من خارج السعوديّة من حيث موقفهم من الثورة الإسلاميّة في إيران، بمن فيهم أولئك المعارضين لحكوماتهم. واجهت جماعة الإخوان المسلمين في مصر، تحديدًا، صعوبةً في الحفاظ على اندفاعها السابق نحو الخميني كلّما شدّد الحكّام الجدد في طهران، أكثر فأكثر، على هويّتهم الشيعيّة التي لا جدال فيها، والنصّ عليها في الدستور[1]. إذ عبّر مرشد الإخوان المسلمين آنذاك، عُمَر التلمساني، عن الابتعاد عن الشيعة عقب فترة وجيزة نسبيًّا، ونُقِل عنه قوله:

«[...] والذي بين الشيعة والسنيّين من خلاف، ومصدره الشيعة وليس أهل السنّة، عميق وخطير. وحينما ثار الخميني، أيّدناه ووقفنا بجانبه مع ما بين أهل الشيعة وأهل السنّة من خلاف جذريّ في العقائد. [...] ولكن من ناحية العقيدة السنّة شيء والشيعة شيء آخر»[2].

---

(1) Matthee, «**The Egyptian Opposition**», passim, primarily p.251-265; idem, «**Arab Commentaries on the Iranian Revolution**», *Iranian Studies* 17, 1984, p.303-312; J.J.G. Jansen, «**Echoes of the Iranian Revolution in the Writings of Egyptian Muslims**», in *D. Menashri (ed.), The Iranian Revolution and the Muslim World*, Boulder 1990, 207-218; Sivan, **Sunni Radicalism**, esp. p.22-26; Wilfried Buchta, Die **iranische Schia**, p.227-234; regarding the Iranian constitution, see: S. Tellenbach, **Untersuchungen zur Verfassung der Islamischen Republik Iran**, v, *OM*, **15.** November 1979, Berlin, 1985; Arjomand, «**Authority in Shiism**», passim.

(2) Matthee, «**The Egyptian Opposition**», p.262f.; concerning al-Tilimsānī (1903/1906-1986), cf. G. Kepel, **The Prophet and Pharaoh. Muslim Extremism in Egypt**, London, 1985, p.105f.
as well as his autobiography.
= **Dhikrayat la mudhakkirat**, Cairo, 1985.

وما برحت الغالبيّة الساحقة من الإسلاميّين السّنّة على مسافة من الشيعة، مع غضّ الطرف عن بعض الاستثناءات، كالفلسطينيّ فتحي عبد العزيز الشقاقي[1]، كما إنّهم رفضوا، في المبدإ، الحوار الذي كان يُقام أحيانًا[2].

وفي الوقت نفسه، على إثر الحرب العراقيّة-الإيرانيّة (1980-1988) ظهرت نهضة ملحوظة في الكتابات السنّيّة الجداليّة، التي لم تكن في فحواها موجّهة ضدّ الحكومة الإيرانيّة آنذاك فحسب، بل استهدفت التشيّع ككلّ أيضًا[3]. إذ اعتبر بعض الكتّاب، مستندين إلى أمثلة يحتذى بها كمحمّد رشيد رضا، ومحبّ الدين الخطيب، وإبراهيم الجبهان، أنّ من أبرز واجباتهم فتح عيون القارئ وتحذيره من التشيّع المعاصر الذي يرونه أشدّ خطرًا من سابقه حتّى[4]. وأصبحت الكتابات الناقدة من كلا الطرفين

= وانظر سيرته الذاتية، **ذكريات لا مذكرات**، القاهرة، 1985.

(1) في العام 1979، كتب (وُلد الكاتب في العام 1943) كتابًا يُستشهد به باستمرار بعنوان: **الخميني، الحلّ الإسلاميّ والبديل**، وحافظ لاحقًا على موقفه المؤيّد لإيران أيضًا؛ انظر:

M. Hatina, **Islam and Salvation in Palestine, The Islamic Jihad Movement,** Tel Aviv 2001, p.23ff. & 53ff. and index, s.v.;

واغتيل في تشرين الأوّل/ أكتوبر، من العام 1995 في مالطا، في عمل يفترض الكثير أنّ الاستخبارات الإسرائيلية نفّذته، انظر:

Wilfried Buchta, **Die iranische Schia**, p.111; *MECS*, **19**, 1995, p.125;

أحمد العلاونة، **ذيل الأعلام**، ص149-150.

(2) *MECS*, **14**. 1990. P185; 15. 1991. p195-98.

(3) عبد الودود شلبي، **كلّنا إخوة**، ص30 فصاعدًا، سُمّيت بحرب الخليج الأولى، «العودة إلى الجاهلية».

(4) على سبيل المثال انظر: عبد الله الغريب، **وجاء دور المجوس**، ص7، و131، و142 فصاعدًا؛ محمّد أحمد التركماني، **تعريف بمذهب الشيعة الإماميّة**، ص5 فصاعدًا؛ إحسان إلهي ظهير، **الرد على الدكتور عليّ عبد الوحيد وافي**، ص11 فصاعدًا؛ محمّد يوسف النجراني، **الشيعة في الميزان**، ص5 فصاعدًا (الذي يُفسّر حتّى أنّ الحروب الصليبيّة جزء من المؤامرة الشيعيّة ضدّ الإسلام)؛ للمزيد عن مؤلّف أحمد بن عبد العزيز الحمدان: **ما يجب أن يعرفه المسلم** =

الجانب الأكثر أهمّيّةً في الثمانينات[1]، ويُظهر مصير الكاتب الباكستانيّ السنّيّ، إحسان إلهي ظهير، أنّ هذا اللون من الجدال ليس جدالًا علميًّا بحسٍّ ناقد فحسب؛ إذ كانت الحدّة والثّبات اللّذان استعان بهما لمهاجمة الشيعة على مرّ عقد ونيّف -بدعم سعوديّ على ما يبدو-، واتّهامهم بالكفر، عبر تناوله للموضوع نفسه بطرق شتّى، سببًا كافيًا، في نهاية المطاف، ليغتاله معارضوه خلال ظهور علنيّ له في العام 1987[2].

ولم تُغيّر الثورة الإسلاميّة في إيران والأصداء المثيرة للجدل التي أحدثتها، بأيّ طريقة من الطرق، الاحتجاج الأساس الذي يقول إنّ الوحدة الإسلاميّة هي الغاية الأسمى، وإنّ الذود عن الدين ضدّ مؤامرات العدوّ في الخارج واجب على كلّ مسلم. ولكن نظرًا إلى الجوّ العامّ المشحون بالشكّ والحقد، ثبت أنّ كلّ المساعي نحو إعادة إحياء التقريب بين المذاهب الإسلاميّة لم تؤتِ ثمارها إلى اليوم بما أنّ هذه الجهود لم تبذلها المنظّمات الحكوميّة[3]. ولكن حتّى لو كانت الاستجابة العامّة، بالفعل، أكبر، فيما لو

= عن **عقائد الروافض الإماميّة**، القاهرة، 1994، وقد لزم الاحتجاج المضادّ للشيعة العائلة، بما أنّ المؤلِّف عرّف عن نفسه بأنّه ابن أخت إبراهيم الجبهان في مستهلّ الكتاب، ص5.

(1) سنذكر هنا الممثّلين: موسى جارالله، **الوشيعة**؛ محبّ الدين الخطيب، **الخطوط العريضة**؛ عبد الله القصيمي، **السيرة بين الإسلام والوثنيّة**؛ من جهة الشيعة، محسن الأمين، **الحصون المنيعة**؛ محمّد جواد مغنيّة، **هذه هي الوهّابيّة**.

(2) محمّد يوسف، **تتمّة الأعلام**، ج1، ص23؛ انظر:

Islamic Studies, **26**, 1987, 2, p.230; regarding this type of literature and its authors, see Ende, «Sunni Polemical Writings», passim.

انظر كذلك: جاويد جمال، **علامه ى إحسان إلهي ظهير**.

(3) في أغلب الحالات، نفّذ هذا العمل جماعات تآمريّة بمكان، وسرّيّة نوعًا ما. مضافًا إلى جمعيّة «آل البيت» التي أشرنا إليها سابقًا، ثمّة جمعيّة «كلّ مسلم»، التي ذكر تأسيسها في **مجلّة الأزهر** في كانون الأوّل/ ديسمبر، عام 1980؛ عُرّف عن كامل البوهي بصفته أمين عام المنظّمة، التي سعت إلى إنشاء فروع لها في كلّ بلدان العالم، انظر: **مجلّة الأزهر**، ج53، العدد 1، كانون الأوّل/ ديسمبر 1980، ص194؛ أورد عبد الله الغريب في **«وجاء دور المجوس»**، ص131-132، منظّمةً، يقول إنّ مقرّها في الكويت، تُعرف باسم «دار التوحيد»، =

أقامتها المنظّمات التابعة للحكومة، فهذا لا يزيد بالضّرورة من احتمال نجاحها مع المسلمين من المذهب الآخر.

وقد أثار جزء كبير من هذه الشكوك الخوف من أن تسعى إيران إلى تصدير الثورة إلى بلدان الشرق الأوسط السنّيّة. ولم يكن هذا الذعر، على الإطلاق، أمرًا عاريًا عن الصّحة، إذ بالتأكيد سعت حكومة الثورة في إيران إلى بناء اسم أكبر لها في أوساط المنظّمات الداعية إلى التقريب بين المذاهب الإسلاميّة وجعل الوحدة الإسلاميّة ركنًا أساس من أركان سياستها[1]. وبالإجمال، كان الجدال المذهبيّ نقطة انطلاق لهذه النشاطات. ففي شهر تشرين الثاني/ نوفمبر، من العام 1981، أصدر المفتي السعوديّ، عبد العزيز بن باز، المعارض الأكثر شهرةً وتطرّفًا للتشيّع في المملكة[2]، فتوى تقول إنّ الاحتفال الشائع بمولد النبيّ [ص] من البدع المحدثة في الدين. فاستغلّت إيران الوضع على الفور، وبحثٍّ من آية الله حسين عليّ منتظري، احتفلت للمرّة الأولى «بأسبوع الوحدة» (هفته وحدت) في شهر كانون الثاني/ يناير، من العام 1982، الذي جُعِل، بشكل جليّ، ليكون موافقًا لمولد النبيّ [ص][3].

= ولكن لا يورد معلومات إضافيّة عنها.

(1) يُعالج مبحث الوحدة الإسلاميّة كعنصر من عناصر سياسة الحكومة الإيرانيّة ما بعد الثورة، في:

Wilfried Buchta, **Die iranische Schia**, passim; cf. also idem, «**Die inner-iranische Diskussion**», and Landau, **Politics**, p.259f.

(2) للمزيد عن ابن باز (1911/ 1912-1999) انظر: بيار قليمة، **معجم**، ص156-157؛ عبد الرحمن بن يوسف الرحمة، **الإنجاز في ترجمة الإمام عبد العزيز بن باز**... ؛ يعرض صالح الورداني وجهة النظر الوهّابيّة في: **ابن باز، فقيه آل سعود**؛ انظر:

Ende, «**Religion, Politik und Literatur in Saudi-Arabien**», part III.

(3) *MECS*, **6**, 1981-1982, **p.290**; Wilfried Buchta, **Die iranische Schia**, p.102-104; Masih Muhajiri, **Background of the Islamic Unity**, Tehran, 21408/1988, 6; regarding the background, cf. A. Schimmel, **Und Muhammad ist sein Prophet, Die Verehrung des Propheten in der islamisch-** =

وفي السنوات اللاحقة، عقدت طهران عددًا هائلًا من المؤتمرات تمحور فيها الحديث عن مفهوم الوحدة الإسلاميّة[1]. وعقب وفاة الخميني في الثالث من شهر حزيران/ يونيو، من العام 1989، تكثّفت الجهود حتّى أكثر من ذلك، واتُّفق في شهر تشرين الأوّل/ أكتوبر، من العام 1990، بعد عقد مؤتمر خُصّص حكرًا لتناول موضوع التقريب، على تأسيس منظّمة مستقلّة تُعنى بالتقريب بين المذاهب الإسلاميّة بناءً على تحفيز خلفه، عليّ الخامنئي. وأُطلق على المنظّمة الجديدة اسمٌ يحمل تلميحًا ما وهو «مجمع التقريب بين المذاهب الإسلاميّة»، وأُعطيت مجلّته عنوانًا ذا معنًى لا يقلّ أهمّيّةً، وهو «رسالة التقريب»[2]. فكان حجّة الإسلام محمّد واعظ زاده الخراساني أمين المجمع العامّ، وكجماعة التقريب في القاهرة، كان للمنظّمة الإيرانية، كذلك، مركزها الخاصّ[3]. وبذلك بقيت ذاكرة جماعة

= en Frömmigkeit, **Düsseldorf**, Cologne 1981, p.124–138, and G.E. von Grunebaum, **Muhammadan Festivals**, London, 1976, p.67–84.

حسين عليّ منتظري، متن كامل خاطرات، ص300_302.

(1) وأهمّ هذه الاجتماعات، التي أصدر عنها كتابات مطوّلة، هي «المؤتمر العالميّ لأئمّة الجمعة والجماعة»، و«مؤتمر الفكر الإسلاميّ»، انظر:

MECS, 7, 1982–83, p.239f.; **8**, 1983–84, p.168; Wilfried Buchta, **Die iranische Schia**, 105–110, and the «**International Conference of Islamic Unity**» (regarding its sixth meeting, see Spektrum Iran 7, 1994, 1, p.65f.

(2) للمزيد عن أعداد هذه المجلّة، انظر الرابط الآتي:

<http/www.taghrib.org, arabic, nashat, elmia, markaz, nashatat, elmia, matboat, resalat altaghrib, index.htm>.

(3) للمزيد عن مجمع التقريب انظر:

Wilfried Buchta, **Die iranische Schia**, p.251–74, and idem, «**Tehran's Ecumenical Society**», passim;

وللمزيد عن مؤتمر الوحدة الإسلاميّة الرابع، الذي أدّى إلى إنشاء المنظّمة، انظر: التّقرير المفصّل في **كيهان**، في أعدادها الصادرة في: 9 تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1990، ص3؛ 10 تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1990، ص6 و19 و23؛ 13 تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1990، ص3؛ انظر: مقالات لواعظ زادة في مجلّة مشكاة الصادرة في مشهد في: ج27، 1990، ص1_23؛ ج28، 1990، ص1_15؛ ج29، (1990_1991)، ص1_10؛ ج30، 1991، ص1_12؛ ج31، =

التقريب في الحفظ[1]، على الرغم من تجنّب ذكر اسم محمّد تقي القمي إلّا عند الضرورة.

ولكن لم يكن ذلك الدلالة الوحيدة على جهود إيران المبذولة في سبيل التقريب. فقد أشير إلى مبادرات علماء الشيعة في وقت سابق من القرن العشرين، وكان أهمّها، بلا شك، «اكتشاف» جدوائيّة هذا الغرض في المكاتبة المزعومة بين عبد الحسين شرف الدين وسليم البشري، التي أتينا على ذكرها في الفصل الثّالث. وقد أجرِيَت استقصاءات، من وقتٍ إلى آخر، عن التاريخ الإسلاميّ؛ بحثًا عن حالات تحمل سمات مساعي التقريب، بادر الشيعة إليها[2].

وكما العلاقات مع السعوديّة، خضعت طموحات إيران التقريبيّة لتغيّرات ملحوظة في السنوات الأخيرة. فلا تزال منظّمة التقريب ناشطة، وقد أُعلن عن إقامة «المؤتمر السابع عشر للوحدة الإسلاميّة» في أيّار/ مايو، من العام 2004[3]. ويبدو أنّه أُعيد تسميته مؤخّرًا بالمجمع العالميّ للتقريب

= 1991، ص4-26؛ ج32، 1991، ص4؛ ج35، 1992، ص212 و213؛ ج38، 1993، ص191-192؛ ذُكر المركز (الذي مقرّه في قم) في: **راهنمايى مراكز فرهنگى... شهرستانى قم**، قم، 1991-1992، ص62؛ انظر: المقابلة مع واعظ زاده في **تقريب بين مذاهب اسلامى. ويژه نامه پنجمين كنفرانس وحدت اسلامى، شهريور ماه -1371 ربيع اوّل 1413، طهران، 1993**، ص7-17 (أشكر الدكتورة ولفريد بوتشا (W. Buchta) لتأمينها المرجعين الأخيرين؛ انظر: زكي الميلاد، **خطيب الوحدة الإسلاميّة**، ص283-299؛

MECS, **16**, 1992, p.202f.

(1) ما أدّى إلى إعادة طبع مجلّدات **رسالة الإسلام** كلّها في العام 1991 التي قدّمتها منظّمة طهران للتقريب، انظر: **مشكاة**، ج33، 1991، ص221.

(2) انظر: على سبيل المثال: جواد مصطفوي، «**اتّحاد وهمبستگى يا تفاهم شيعى و سنى در نهج البلاغة**»، **مشكاة**، ج2، 1983، ص25-60؛ رسول جعفريان، **انديشه ى تفاهم مذهبى در قرن هفتم وهشتم هجرى**، قم، 1371/ 1992؛ انظر:

Spektrum Iran, **6**, 1993, 3, p.94.

(3) انظر موقع الجمعيّة على الرابط الآتي: =

بين المذاهب الإسلاميّة، ويشغل محمّد عليّ التسخيري منصب الأمين العام حاليًّا، وهو الرئيس الأسبق لمجمع أهل البيت، الذي كان له دور بالغ الأهمّيّة في مساعي التقريب الإيرانيّة في أوائل التسعينات[1]. ولا يزال ينشر كتابات حول الثقافة الإسلاميّة عامّةً، والتقريب بين المذاهب خاصّةً[2].

حاليًّا، لا تستعين الحكومة الإيرانيّة في تقديم نفسها للعالم الإسلاميّ الأرحب بالتقريب، بخلاف الفترة ما بين عامي 1982 و1995. وابتداءً من منتصف التسعينات فصاعدًا، ركّزت الحكومة، بشكل واضح، على إعادة التأهيل الدبلوماسيّ لنظام كان غير شرعيّ من قبل، وكان تحقّق النجاح في هذا المجال أسرع وملموسًا أكثر؛ فعادت إلى الساحة الدبلوماسيّة مع استضافة إيـران اجتماع القمّة الثامن لمنظّمة المؤتمر الإسلاميّ، الذي انعقد في طهران ابتداءً من التاسع إلى الحادي عشر من شهر كانون الأوّل/ ديسمبر، عام 1997. وفيما كانت مصر متردّدةً، مُرسلةً وزير خارجيّتها فحسب، ترأّس الوفدَ السعوديّ وليُّ العهد عبد الله، الذي كان يُعدّ الحاكم

= <http/www.taghrib.org>.

(1) للمزيد عن التسخيري 1994 ورابطة أهل البيت (أو المجمع العالميّ لأهل البيت) المؤسّس في أيّار/ مايو، عام 1990، انظر:

MECS, **14**, 1990, 181, 16, 1992, p.202f.; Wilfried Buchta, **Die iranische Schia**, p.275-292;

ومنذ سنوات عدّة شغل التسخيري منصب رئيس منظّمة (جديدة) تُدعى «رابطة الثقافة والعلاقات الإسلاميّة»، انظر: **الحياة**، العدد 18، حزيران/ يونيو، 2000، ص8؛ انظر، السيرة المختصرة على موقع الرابطة:

<http, www.taghrib.org, arabic, aminalaam, taskhiri.htm>;

ويشغل حاليًّا، بعد سقوط صدّام حسين، شباط/ فبراير، 2004 منصب ممثّل الخامنئي في النجف.

(2) يمكن الرّجوع إلى الأعداد الثلاثة الأولى لمجلّة التّقريب الإلكترونية على الرّابط الآتي:

<http, www.altaghrib.net, >.

الفعليّ للبلاد[1]، حتّى إنّ مجلّة رابطة العالم الإسلاميّ أشادت بهذه المناسبة[2].

ولعلّ أحد أسباب هذا التحوّل في مفهوم الدولة للسياسة الخارجيّة فشلها الواضح في نشر روحها الثوريّة في الخارج. ولكنّ أزمة الشرعيّة كانت من العوامل الأخرى المؤثّرة حقًّا، التي حلّت بالنظام في نهاية العام 1994 في أعقاب وفاة العالم الجليل آية الله محمّد عليّ آراكي. فبعد رحيله، برزت مسألة ما إنْ كان من الممكن إعادة توحيد السلطة المشتركة بين المرجع الدينيّ، لشريحة كبيرة من المؤمنين الشيعة على أقلّ تقدير، والموقع الدستوريّ لقائد الثورة التي انقسمت منذ وفاة آية الله الخميني[3]. وعقب أسابيع عدّة من المحادثات المكثّفة، تنازل عليّ الخامنئي عن عرضه المُسبق لتولّي المرجعيّة الدينيّة، بما أنّه لم يتلقَّ دعمًا كافيًا حتّى من العلماء الإيرانيّين. لا يبدو مستبعدًا استخلاص أنّ التفكّك الواضح لموقع قيادة الثورة صرف شأن تصدير هذا النموذج إلى البلدان الأخرى في المنطقة، ناهيك عن بلاد المسلمين السنّة، بما أنّ ذلك جعل من الممثّل الأساس

---

(1) *MECS*, **21**, 1997, 159ff.; Buchta, «**The Failed Pan-Islamic Program**», p.281f.;

وبقيت رئاسة منظّمة المؤتمر الإسلاميّ لإيران حتّى القمّة التّالية التي عُقدت في قطر في العام 2000، انظر:

MECS, **24**, 2000, p.24ff.;

وفي هذه الفترة، تمّ تدشين «**اتّحاد البرلمانات الإسلاميّة**» الذي اتّخذ من طهران مقرًّا له:

MECS 23, 1999, 118.

(2) *The Muslim World League Journal*, **25**, 10 Feb. 1998, p.19-23.

(3) عقب العام 1989، تحوّلت مرجعيّة الخميني إلى آية الله محمّد رضا كلبايكاني (توفّي عام 1993)؛ (انظر: محمّد شريف رازي، **گنجينه اى دانشمندان**، ج2، ص31 ـ 36) وآية الله آراكي، في ما خلفه عليّ الخامنئي في قيادة الثورة فحسب؛ (للمزيد عن وفاة الآراكي، انظر: **مشكاة**، العدد 45، شتاء 1373هـ.ش.، ص199ـ215).

للثورة يبرز بمظهر غير لافت، باعتباره مرجع التقليد الدينيّ، حتّى بين إخوانه في الدين[1].

***

لم تلقَ إيران من مبادراتها الهادفة إلى الوحدة الإسلاميّة إلّا بعض الاستحسان من أهل السّنّة، حتّى إنّ العلماء الشيعة أنفسهم عارضوا تلك المبادرات أحيانًا[2]. وقد تحفّظ عليها علماء سنّة بمن فيهم الذين كانوا خارج السعوديّة، باستثناء بعض الشخصيّات الثانوية، كالشيخ اللبنانيّ سعيد شعبان، وهو شيعيّ ارتدّ عن التشيّع إلى المذهب السنّيّ، وجذب الأنظار إليه بعدما سعى مرارًا، في الثمانينات، إلى إجراء تفاوضات بين إيران والسعوديّة[3]. أمّا الأزهر فقد قرّر البقاء في الظلّ، وفي عدد شهر أيلول/

(1) Cf. Buchta, «**Die Islamische Republik Iran und die religiös-politische Kontroverse um die marja'āyat**», passim; Arjomand, «Authority in Shi-ism», p.321f.; *MECS*, **21**, 1997, p.358–361; O. Roy, «**The Crisis of Religious Legitimacy in Iran**», *MEJ*, 53, 1999, p.201–216;

وتم تناول مناصب علماء الشيعة العرب في جالشامل آراء في **مرجعيّة الشيعة**، تحرير مجموعة من الباحثين، بيروت، 1415 ، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1994؛ كان المرشد الروحيّ لذلك العالم اللبنانيّ محمّد حسين فضل الله.

(2) Cf. Buchta, «**Die inneriranische Diskussion**», passim; idem, **Die iranische Schia**, p.293–320;

وكانت ردود طهران التقريبيّة موجّهة بشكل واضح نحو السياسة الخارجيّة، فيما كانت (ولا تزال) الأقلّيّة السنّيّة في إيران نفسها بعيدة كلّ البعد من المعاملة بالمثل على الصعيد العمليّ؛ حتّى العام 1997، على أقل تقدير (أي طوال مرحلة النظام «التقريبيّة»)، ما كان من مسجد سنّيّ واحد في العاصمة، انظر:

Wilfried Buchta, **Die iranische Schia**, p.189f; ibid., p.171-204 on the situation of the Iranian Sunnites after the Revolution;

انظر: فهمي هويدي، **إيران من الداخل**، ص355، حيث ذكر أنّه بعد الثورة، أُنشئت حوزة علميّة سنّيّة باسم مدارس **الشيخ محمود شلتوت** في سننداج (في جالكرديّ من البلاد)، ولكنّ مديرها كان شيعيًا.

(3) *MECS*, **9**, 1984–1985, **p**.157; **11**, 1987, **p**.187; **12**, 1988, **p**.178; **15**, 1991, p.195; =

سبتمبر، عام 1979 من «مجلّة الأزهر» نشر مقالًا عبّر فيه عن استرابه في مفهوم الجمهوريّة الإسلاميّة. وقد تلاه نقدٌ لاذعٌ للخميني ومذهب الشيعة في عدد شهر تشرين الثاني، نوفمبر، عام 1980[1].

وبعد أربع سنوات ونصف، أجاب جاد الحقّ عليّ جاد الحقّ، شيخ الأزهر آنذاك، عن سؤال عن الذي وصلت إليه جماعة التقريب، وإنْ خطّط الأزهر لإنشاء مؤسّسة على غرارها أم لا، كالآتي:

«قد حُلّت هذه الجماعة [...] منذ مدّة طويلة لأسباب سياسيّة حصرًا. [...] إنّ هذه المنظّمة انبثقت من الناس. فإن أراد الناس تأسيسها مجدّدًا، نحن باسم مؤسّسة الأزهر لن ننضم إليها»[2].

حتّى إنّ أمين عام المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية جمال الدّين محمود كان أقل غموضًا؛ إذ عندما سُئل عن تقييمه للتطوّرات في إيران، قال صراحةً ما مفاده أنّ:

«أعتقد أنّ إيران ليست دولة إسلامية بكلّ ما للكلمة من معنًى؛ بل إنّها

= وللمزيد عن شعبان (توفّي عام 1998) انظر: بيار يوسف قليمة، **معجم**، ص128.

(1) **مجلّة الأزهر**، ج51، العدد 8، أيلول/ سبتمبر، 1979، ص1887ـ1995؛

Matthee, «**The Egyptian Opposition**», p.261.

(2) Ende, **Jacobsen, Über den Islam und seinen** Weg, p.7f.;

للمزيد عن جاد الحقّ (1917ـ1996)، الذي كان شيخًا للأزهر من آذار/ مارس، عام 1982 حتّى وفاته، انظر: أحمد العلاونة، **ذيل الأعلام**، ص55ـ56؛ انظر مجلة الأزهر، ج 54، العدد 66، آذار/ مارس ـ نيسان/ أبريل، ص 933 فصاعدًا؛ وانظر، كذلك:

Schulze, **Internationalismus**, p.382, note 252; obituary in **Frankfurter Allgemeine Zeitung**, March 16, 1996; also *Arabies* no. 113, May 1996, p.5; on his serving as Egyptian State Mufti between 1978 and 1982 cf. Skovgaard-Petersen, **Defining Islam**, p.227-250; Jadd al-Haqq's views on abortion is discussed by R. Lohlker, **Scharia und Moderne, Diskussion über Schwangerschaftsabbruch, Versicherung und Zinsen**, Stuttgart, 1996, p.13-45.

دولةٌ شيعيّة، (...) فالإصلاحات الدّاخلية في إيران سطحية ولا تتوافق مع الإسلام، وحتمًا لا تؤكّد أنّها دولةٌ إسلامية. فكلمة الإسلام ليست لباسًا يمكن ارتداؤه وخلعه عند كلِّ نزوة»[1].

ونقد كلٌّ منهما احتمال تسوية الخلاف المذهبي في الإسلام بشكوكٍ مشابهة، إذ اعتبر محمود أنّ الاختلافات لا يمكن تجاوزها على الإطلاق بما أنّها اختلافات جوهرية، وحذّر في الوقت نفسه من جهود «بعض الفرق الدّينيّة» ـأي التّشيّع طبعًاـ المبذولة لفرض أفكارها على الآخرين[2]. أمّا جاد الحق فجعل الحذر الدّبلوماسي يطغى، وأخفى شكوكه بين السّطور. وعلى الرّغم من لهجة بيانه التّوفيقيّة، فإنّ قوله إنّ احتمال التّغلّب على الاختلاف في الآراء بين المذاهب الإسلامية وارد فقط بعد تسوية الاختلافات السّياسيّة يُشير إلى أنّ الاتّفاق مع الشّيعة الذين يتولّون الحكم في إيران أمرٌ محال بالنّسبة إلى الأزهر. وذلك لأنّ الاختلافات السّياسيّة التي ألمع إليها مبنيّة بشكل كبير على معتقد ولاية الفقيه للخميني الذي لم ينتهِ بموت مؤسّسه؛ بل يُمثّل القاعدة الشّرعية لطبقة علماء الشّيعة السّياسيين حاليًّا، كما مثّلها في حياته[3].

وفي غضون السّنوات التي تلت هذه المقابلات، نادرًا ما تغيّر موقف الأزهر من النّظام في طهران[4]. وخير مثال على وجهة نظر الجامعة الرّسمية

---

(1) Ende, **Jacobsen**, p.22; cf. R. Wielandt, «**Zeitgenössische ägyptische Stimmen zur Säkularisierungsproblematik**», *WI*, **22**, 1982, p.117-133, esp. 125;

وللمزيد عن المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، انظر: هذا الكتاب، ص529.

(2) Ende, **Jacobsen**, p26.

(3) المصدر نفسه، ص8، انظر: أيضًا تعليقات الأزهر في ما يتعلّق بالحوادث في خلال الحج في مكّة في العام 1987 مقتبسة في قنديل: **أبرهة الجديد**، من ص48ـ51 (بخصوص عنوان هذا الكتاب انظر: القرآن، السّورة 105).

(4) *MECS*, **10**, 1986, p135f.; **11**, 1987, p159; =

الموسوعة ذات المجلّدين حول أسس التّاريخ والاعتقاد الإسلامي التي أُصدرت بين العام 1984 و1988. ولم تُخصّص الموسوعة إلّا بعض الفقرات عن المذهب الشّيعي الاثني عشري فحسب، والتي لم تنطوِ على شيءٍ من المدح. واستُشهد بكتاب موسى جار الله النّاقد الذي أكل عليه الدّهر وشرب: «الوشيعة في نقد عقائد الشّيعة» للعام 1935، وبرسالة قديمة بعض الشيء لعالم باكستاني. وكأنّ السّعي إلى التغلّب على الاختلافات لم يكن موجودًا من قبل أبدًا، اختُصِرت عقائد الشّيعة الرّئيسة كالآتي: سبّ الصّحابة وتكفيرهم، والادّعاء بتحريف القرآن، وردّ أي رواية لا تعود إلى أئمّتهم -الذين بعصمتهم، فاق مقامهم مقام الأنبياء-، والعمل بالتقية، واجتناب الجهاد في غيبة الإمام.

استقطب المؤتمر الحادي العشر لمجمع البحوث الإسلاميّة بالأزهر، الذي عُقد في مطلع آذار، مارس، من العام 1988، اهتمامًا خارج حدود مصر. وقُرّر إنشاء «المجلس الإسلاميّ العالميّ للدعوة والإغاثة»؛ بغية تنسيق النشاطات العالميّة التي يجريها كلٌّ من الأزهر، ورابطة العالم الإسلاميّ، والمنظّمات السنيّة الكثيرة الأخرى[1]. وقَبِل الأزهر، عقب سنوات من التقوقع في خضمّ العالم الإسلاميّ، وبغية استعادة احترامه الذي فقده في مؤتمر كامب دايفد، المشاركةَ في هذه المؤسّسة ذات الإدارة السعوديّة، التي ظهرت منذ ربع قرن مضى، فحسب، وكأنّها قطب في قبالة جامعة القاهرة. أمّا الرابط بين المؤسّستين فقد تمثّل، أكثر ما تمثّل، في عدائهما المتبادل لإيران، وفي خوفهما من امتداد الثورة الشيعيّة

= انتقد الورداني تعليقات شيخ الأزهر المعادية للشّيعة: مصر...إيران، ص71-72، ص79-80.

(1) *MECS*, **12**, 1988, p.179f.; **13**, 1989, p.185f;

انظر: **مجلّة الأزهر**، ج60، العدد 8، نيسان/ أبريل، 1988، ص1101-1104؛ ج61، العدد 3، تشرين الأوّل/ أكتوبر - تشرين الثاني/ نوفمبر، 1988، ص356-370. وتولّى كامل الشريف منصب السكرتير العام **«للمجلس الإسلاميّ العالميّ للدعوة والإغاثة»**.

إلى الخارج، من جهة، وكذلك اهتمامهما باحتواء المعارضات الإسلاميّة الإرهابيّة، من جهة ثانية[1]. وتمظهر هذا التقارب إبّان منح جاد الحقّ جائزة الملك فيصل لخدمة الإسلام في عام 1995[2]، ومنح الأزهر كمؤسّسة الجائزة نفسها عام 2000[3].

لم تحُل، بالطبع، معارضةُ إيران دون إعراب كلٍّ من وكيل الأزهر، أو ممثّليه، عن دعمهم للوحدة الإسلاميّة. وقد نشر جاد الحقّ، في هذا السياق، ردودًا له إزاء ذلك في المجلّة التابعة للجامعة، غير أنّه قارب المبحث بمفردات فضفاضة، فلم يأتِ على ذكر أيّ محاولة متجدّدة للتقريب المذهبيّ مع التشيّع[4]. وفي المقابل، تجاهلَ التشيّع تمامًا في مقال له عن الاختلاف «الصحيح»، مركّزًا، بدلًا من ذلك، على حادثة السقيفة، موصّفًا الأحداث بخلفيّة توحي بأنّ أبا بكر هو الأحقّ بالانتخاب[5].

وعليه، باتت الاجتماعات الشخصيّة في ما بين أزهريّين من الصفّ الأوّل، ومحاورين من إيران، استثناءً. ففي صيف عام 1990، مثلًا، أعرب المبعوث الإيرانيّ محمّد عليّ التسخيري عن احترامه لجاد الحقّ. وقد كان

---

(1) *Cf. MECS*, 17, 1993, p.113f;

وانظر: هذا الكتاب، ص580، الهامش (1).

(2) أحمد العلاونة، **ذيل الأعلام**، ص55.

(3) *The Muslim World League Journal*, **28**, 3, June 2000, p.20-23.

(4) انظر: **مجلّة الأزهر**، ج59، العدد 3، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1986، ص296_304، ولاسيّما ص299 فصاعدًا؛ ج66، العدد 8، تشرين الأوّل/ أكتوبر، 1993)، ص493_499، ولاسيّما ص498 فصاعدًا. وقد شدّد في مقابلته الأخيرة على التعاون التامّ مع عصبة الأمم، ولاسيّما مع الدول التي ظهرت في آسيا الوسطى بعد انهيار الاتّحاد السوفياتي، وفي ذلك تبطين للمنافسة المستمرّة مع إيران، التي تعتبر هذه المنطقة ضمن مدى تأثيرها.

(5) انظر: **«أدب الاختلاف في الإسلام»**، **مجلّة الأزهر**، ج66، العدد 5، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1993، ص628_637؛ انظر: أشرف شعبان، **«مقوّمات الوحدة الإسلاميّة»**، **مجلّة الأزهر**، ج65، العدد 8، شباط/ فبراير، 1993، ص1179_1183.

التسخيري رئيسًا لمجمع أهل البيت الذي تأسّس في العام نفسه، كما كان من أبرز ممثّلي الوحدة الإسلاميّة الإيرانيّة. وقد عرضا في حوارهما لمسألة الإصلاح والتآلف في ما بين المذاهب الإسلاميّة، وقد عقدا اجتماعهما هذا عقب مؤتمر لوزراء الخارجيّة عُقد في القاهرة. ولكن لم ينجم عن هذا الاجتماع نتائج ملموسة، وكذا كان حال اللقاء الذي دار بين شيخ الأزهر والقائم بالأعمال الإيرانيّ في مصر في العام الذي تلا[1].

ولكن على الرغم من هذه الأحداث، بدا، لفترة وجيزة، وكأنّ ثمّة في بدايات التسعينات محاولة لإعادة فتح منتدًى تقريبيّ في مصر. وقد بعث محمّد تقي القمي بنجله، عبد الله، الذي عاش في مصر، كي ما يجسّ النبض لإمكانيّة استعادة نشاطات جماعة التقريب. وقد استكمل عبد الله ما بدأه أبوه بُعيد وفاته في آب/ أغسطس، من العام نفسه، ويبدو أنّه نجح في وقت قصير في إنشاء علاقات طيّبة مع المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة. وبعد مرور أشهر قليلة، تمكّن من نشر مقتطفات لمقالات كانت قد نُشرت في «رسالة الإسلام»، وذلك بالتعاون مع عبد الصبور مرزوق، وهو السكرتير العامّ للمجلس[2]. وكذلك بدا وكأن ثمّة هيكليّة تنظيميّة أوليّة لجماعة التقريب، بدأت تُفعّل مجدّدًا حينها، إذ اعتُبر رئيسَ المجموعة محمّد عبد الله محمّد، وهو أحد مساهمي «رسالة الإسلام» في التسعينات، بتقديمه لمجلّد المقتطفات [3]. وقد أمضى عبد الله القمي صيف عام 1992 في القاهرة مدفوعًا بهذا النجاح، كما أعلن رسميًّا عن إعادة افتتاح دار التقريب[4].

---

(1) انظر: **مجلّة الأزهر**، ج63، العدد 2، أيلول/ سبتمبر، 1990، ص240؛ انظر: صالح الورداني، **مصر... إيران**، ص38، الهامش 49؛ ج63، العدد 12، حزيران/ يونيو، 1991، ص1428-1429.

(2) انظر: عبد الله القمي، **دعوة التقريب، تاريخ ووثائق**، (ولا سيّما المقدّمتين ص-5 9).

(3) المصدر نفسه، ص11-13.

(4) **صحيفة الأهرام**، 3-9 أيلول/ سبتمبر، 1992، ص2.

وما برح الحجاج هو هو مذ عصر جماعة التقريب الذهبيّ، فقد ارتأى عبد الله القمي أن يُظهر، كيما يُسكِت النقّاد، أنّ الهدف [من الجماعة] هو تقريب المذاهب الإسلاميّة لا دمجها أو توحيدها، معتبرًا أنّ الشيعة والسنّة متوافقان على مباني الدين الأساس، وأنّ الاختلاف في الآراء إنّما ينجم في المباحث الثانويّة، وأنّ للخلاف المذهبيّ طابعًا سياسيًّا لا دينيًّا[1]. فاتّسم هذا التصريح الأخير بالطابع التوسّليّ نفسه الذي ما برح قائمًا منذ أربعين سنة، لتبطين اعتماد النشاطات التقريبيّة على الأوضاع السياسيّة الآنيّة.

ولكن بالكاد يمكن القول إنّه لا مبرر للنظر بريبة إلى الحسابات السياسيّة وراء توقيت إعادة تفعيل جماعة التقريب؛ إذ أظهر تعاون المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، تحت إشراف وزارة الأوقاف، بما لا غبار عليه، رغبة الحكومة، بل محاولتها، لمكافحة النشاطات الإيرانيّة في المنطقة التي باتت تستقطب اهتمامًا. وأفضل من يضطلع بهذا الدور هو نجل القمي الذي لم ينجح يومًا في إخفاء وئامه مع الشاه، والذي توفّي في المنفى عقب الثورة الإيرانيّة، فحاول القمي، الابن، أن يدّعي، وهو كذلك، أنّ حقوق نشر التقريب الإسلاميّ إنّما هي لصالح مصر. وأثبت، هذه المرّة كذلك، أنّ السياسة هي التي حدّدت مصير جماعة التقريب، لكنّ ردود الفعل، هذه المرّة، كانت متواضعةً بخلاف السابق. فلم تسجّل إيران أيّ استجابة لمبادرة القاهرة، وكذا شيعة لبنان والعراق[2]. لا بل لم تتخطَّ نشاطات جماعة التقريب الجديدة سوى هذا الظهور العلنيّ الأخير.

لم تكن هذه آخر منظّمة من سلسلة المنظّمات الداعية إلى التقريب الإسلاميّ الإسلاميّ في التسعينات. ففي عام 1994، ظهر في بيروت دار نشر عُرف بـ «دار التقريب بين المذاهب الإسلاميّة»، وأصدر عددًا من

(1) المصدر نفسه؛ انظر: عبد الله القمي، دعوة التقريب، ص8 و9.

(2) Cf. also *MECS*, **16**, 1992, p.203f.

الكتب، كما أصدر مجلّدًا حوى مقتطفات من «رسالة الإسلام». وقد قدّم لهما، تباعًا، كلٌّ من العالم السنّيّ اللبنانيّ عبد الله العلايلي[1]، ومحمود حمدي زقزوق وهو عميد سابق في كلّيّة أصول الدين في جامعة القاهرة، وكان حينها وزيرًا للأوقاف المصريّة في بداية عام 1996[2]. وقد شدّد تحسين صلاح الخيّاط، مدير المؤسّسة، على أن لا علاقة بين هذه الدار وبين جماعة التقريب التي أعيد تأسيسها في القاهرة، ولا أيّ مؤسّسة مماثلة. وقد انحصرت مؤسّسته بإعادة نشر نتاج ذاكرة جماعة التقريب الكلاسيكيّة[3].

توفّيّ جاد الحقّ في آذار، مارس، من العام 1996، وخلفه محمّد سيّد طنطاوي الذي كان مفتي البلاد منذ العام 1986[4]. وعلى الرغم من أنّه اشتهر «بلبراليّته» بالشؤون الفقهيّة بخلاف أكثر من سلفه، فإنّ ذلك لم يعنِ أنّه على أهبة الاستعداد للتقريب مع التشيّع. ففي أثناء ولايته مفتيًا للبلاد، نفى رؤية التشيّع للتاريخ: أيّ الادّعاء أنّ عليًّا [ع] هو خليفة الرسول [ص] الشرعيّ. كما إنّه رفض اعتقاد الشيعة بوجوب تقليد مجتهد حيّ، بل طلب من أيّ

---

(1) (1913ـ1997)؛ للمزيد عنه، انظر: بيار يوسف قليمة، **معجم وفيّات مشاهير الأعلام**، ص156.

(2) أمّا هذه الكتب فهي: **مسألة التقريب بين المذاهب الإسلاميّة، أسس ومنطلقات**، **ونحو مجتمع إسلاميّ موحّد: الوحدة الإسلاميّة ما لها وما عليها**، صدر كلاهما في بيروت عام 1994. وثمّة كتاب آخر في مبحث التقريب لمحمّد سويد، بعنوان «**المذاهب الإسلاميّة الخمسة**»، و«**المذهب الموحّد**»، بيروت، 1997/ 1418. كما صدر تفسير لسورتين من القرآن بقلم جعفر شرف الدين بعنوان «دائرة المعارف القرآنيّة»، بيروت، 1995/ 1416.

(3) وذلك في اتّصال شخصيّ معه في تموز/ يوليو، من العام 1994.

(4) انظر: **روز اليوسف**، 25 آذار/ مارس، 1996، ص20ـ25. للمزيد عن الطنطاوي (1928) كمفتٍ انظر:

Skovgaard-Petersen, **Defining Islam**, p.250–294; T. Koszinowski, «**Muhammad Saiyid Tantawi. Großscheich der Azhar-Universität in Kairo**», *Orient*, 37, 1996, p.385-391.

مسلم، لا يمتلك معرفةً ملائمة بالشؤون الفقهيّة، أن يلتزم بتعاليم أحد الأئمّة الأربعة، أي أحد مؤسّسي المذاهب السنّيّة الأربعة[1]. وعليه، لم يأتِ في هذا السياق على ذكر مذهب التشيّع في كتاب له عن الحوار في الإسلام أصدره عام 1997[2].

في خريف العام 1997، حدث أمر هو من الغرابة بمكان في مصر، لم يحظَ بكثير اهتمام خارج البلاد؛ إذ ألقي القبض على أكثر من 50 شخصًا بتهمة نشر آراء متطرّفة، والإخلال بالنظام العامّ، عن طريق نشر كتب الشيعة وفكرهم[3]. وبرز شيخ يُدعى حسن شحاته، وهو إمام جامع في الجيزة،

---

(1) **روز اليوسف**، 8 حزيران/ يونيو، 1992، ص29. اقترب طنطاوي، بهذا الرأي، من الفكر الوهّابيّ: فقد أورد كلّ من عبد العزيز بن باز ومحمّد بن صالح العثيمين في **مجموعة الفتاوى** التي نُشرت في القاهرة عام 1990 أنّه لا يجوز اتّباع الإماميّة والزيديّة، وغيرهم من أهل البدع على غرار الخوارج، والمعتزلة، والجهميّة؛ للمزيد انظر: فتاوى هيئة كبار العلماء، ج1، ص136. للمزيد عن ابن باز انظر: هذا الكتاب، ص567، الهامش (2). وللمزيد عن العثيمين (1927_2001)، الذي نال جائزة الملك فيصل لخدمة الإسلام عام 1994 (Arab New. Feb. 9.1994)، انظر، الوفيّات في: **الحياة**، 11 كانون الثاني/ يناير، 2001.

(2) محمّد سيّد طنطاوي، **أدب الحوار في الإسلام**؛ أورد محمّد إبراهيم الفيّومي في **منهاج تجديد الفكر الإسلاميّ**، ص119، أنّ مجمع التقريب بين المذاهب في طهران، دعا الأزهر إلى عقد مؤتمر تُعاد فيه أمجاد شلتوت والبروجردي، وأنّ سيّد طنطاوي قبل الدعوة، وعليه حضر وفد عن مجمع البحوث الإسلاميّة الاجتماع، لكن لم يذكر الفيّومي مكان هذا اللقاء وزمانه.

(3) بسطت **روز اليوسف** لهذه الأحداث بإسهاب بأعدادها الصادرة في: 16، أيلول/ سبتمبر، 1996، ص34 فصاعدًا؛ 23، أيلول/ سبتمبر، 1996، ص74 فصاعدًا؛ 28، تشرين الأوّل، أكتوبر، 1996، ص52 فصاعدًا؛ 16، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1996، ص28 فصاعدًا؛ 30، كانون الأوّل/ ديسمبر، 1996، ص64 فصاعدًا؛ 13، كانون الثاني/ يناير، 1997، ص12 فصاعدًا؛ 3، آذار/ مارس، 1997، ص58 فصاعدًا؛ انظر:

Dialogue (London), Dec. 1996, 6; al-*Ahram Weekly*, Oct. p.24-30, 1996, and Mar. 6-12, 1997 (I am indebted to Dr. Hanspeter Mattes from the Deutsches Orient-Institut, Hamburg, for having provided me with a copy of the two last-mentioned items); on a similar action in 1989, cf. Akhavi, «**The Impact of the Iranian Revolution**», p.143.

وكأنّه قائد الجماعة، وكان غالبًا ما يساءل من قبل النيابة العامّة عن آرائه في صحابة النبيّ [ص]، وعلى رأسهم معاوية -الذي كان يعتبره كافرًا-، وعن عدم رفضه للزواج الموقّت. نفى شحاتة أن يكون له علاقة بأيّ تنظيم شيعيّ أو بالتشيّع، لكنّه لم يُخفِ موقفه من ابن تيميّة أو من الوهّابيّة.

وبرز الأزهر في هذه الأحداث، ولاسيّما مجمع البحوث الإسلاميّة، وكأنّه شاهد مخضرم. في البداية هاجم طنطاوي نقد شحاته لابن تيميّة، وهجومه على معاوية، كما هفّت زواج المتعة. وكان لخطاب عبد المعزّ الجزّار الرسميّ وقع خاصّ. فقد عدّ 11 مسألةً اعتبرها منحرفةً عن المعتقدات الإسلاميّة السنّيّة، وذلك في الكتب التي صادرتها السلطات في خضمّ موجة الاعتقالات وسلّمتها للمجمع ليمحّصها. وأكثر اتّهام إثارةً للدهشة، بعيدًا عن الاتّهامات التقليديّة التي كان يُرمى بها التشيّع، على غرار تهمة تحريف القرآن، وسبّ الصحابة، ومبحث المتعة والتقيّة، تمثّل في تصريحه بأنّ تلك الكتابات تشكّل مهاجمةً للنظام السعوديّ[1]. زد على ذلك، أنّ الجزّار اعتبر أنّ الشيعة لا يعتبرون مصر شرعيّةَ الحكم في مصر؛ نظرًا إلى أنّهم يؤمنون بأن لا دولة شرعيّة في ظلّ غياب المهديّ [ع]. وخلُص المجمع إلى أنّ ذلك يجعل من فرقة الشيعة أقرب إلى المعتقدات الإسلاميّة التي تتبنّاها جماعة التكفير والهجرة على سبيل المثال[2]. لكن أخلي سبيل معظم المعتقلين مع نهاية العام، كما أنهيت مسألة شحاتة، على حين غرّة، من دون إعطاء تبريرات أو اعتذارات للخليفة معاوية. وفي الخفاء، ساهمت زيارةٌ إلى القاهرة، يتقدّمها رأس الشيعة في لبنان، محمّد مهدي شمس الدين، في إيضاح الحادثة[3].

---

(1) انظر: **روز اليوسف**، الأعداد الصادرة في: 23، أيلول/ سبتمبر، 1996، ص74-75، و16؛ كانون الأوّل/ ديسمبر، 1996، ص28؛ 3، آذار/ مارس، 1997، ص59.

(2) للمزيد عن هذه الجماعة، انظر: هذا الكتاب، ص455، الهامش (1).

(3) حسبما أوردت **الحياة**، في: 21، شباط/ فبراير، 1997. وقد كانت هذه الزيارة أوّل زيارة =

ولا يزال ثمّة إبهام ما بلحاظ محاولة بعض شيعة مصر الاعتراف رسميًّا بعقيدتهم تزامنًا مع حادثة شحاتة. ويبدو أنّ صالح الورداني، وهو كاتب فذّ ممّن تحوّل إلى التشيّع -لم يُذكر اسمه قطّ بلحاظ قضيّة شحاتة-، بذل جهودًا في هذا السياق، لكنّ جهوده، في الواقع، لم تؤتِ أُكُلها؛ بل على العكس، فقد ورد أنّ محمود زقزوق، وزير الأوقاف حينها، مارس حظرًا على الدعاة الشيعة في أرجاء البلاد[1].

وحتّى اليوم، لا يزال يُتساهل مع كتب الشيعة ومعتقداتهم بشقّ الأنفس في مصر. فعلى سبيل المثال، عندما أصدر دار مدبولي، وهو دار نشر مشهور في القاهرة، مرجعًا عن الشيعة في التاريخ ما بين عامي 2001 و2002، رأى القيّمون عليه أن يكتبوا على الغلاف أنّ الآراء الواردة في الكتاب تعبّر عن رأي الكاتب لا دار النشر[2].

وقد أظهر دفاع عبد المعزّ الجزّار عن النظام السعوديّ، مجدّدًا، تقاربًا إيديولوجيًّا ما بين الأزهر والحلقات الوهّابيّة. باتت هذه الحلقات، كما رأينا آنفًا، على شفا حذر في تعاملها مع الإسلام الشيعيّ. كما ظهر مدى تأرجح الأزهر ما بين قمع الحكومة الجماعات الإسلاميّة، من جهة، وتنامي

= من نوعها لرئيس المجلس الإسلاميّ الشيعيّ الأعلى، مع غضّ الطرف عن حضور موسى الصدر لاجتماعات مجمع البحوث ما بين عامي 1970 و1971. وخلال هذه الزيارة توافق شمس الدين وشيخ الأزهر على ضرورة استرجاع نشاطات جماعة التقريب التي بدأها محمود شلتوت في الستّينات، ولم ترد أيّ كلمة حيال محاولة تأسيس جماعة تخلفها عام 1993.

(1) *L'Orient-Le Jour* (Beirut), Oct. 11, 1996;

كيهان هوائي، 16، تشرين الثاني، أكتوبر، 1996، ص24.

(2) انظر: عبد الرسول الموسوي، **الشيعة في التاريخ**، الجهة الأخرى من الغلاف. ولكنّ مجمع البحوث وضع كتاب «**زواج المتعة حلال**» لصالح الورداني على القائمة السوداء عام 1997، انظر:

Cairo Times, Dec. 24, 1997.

الأصوليّة في صفوفه، من جهة أخرى. وتمظهر هذا التطرّف في محاكمة قاتل المفكّر العلمانيّ فرج فودة، وفي حادثة نصر حامد أبو زيد، وهو لغويّ بارع، ومتخصّص في الدراسات القرآنيّة، حيث أبطل زواجه جرّاء اتّهامه بالارتداد[1].

وبخلاف السعوديّة، لم تظهر الحكومة المصريّة أي رغبة في تبديل علاقاتها بإيران إلّا مؤخّرًا. وعليه، لم يهتمّ الرأي العامّ كثيرًا للّقاءات التي دارت ما بين ممثّلين عن الأزهر وبعثات شيعيّة -على غرار اللقاء الذي دار ما بين التسخيري والطنطاوي في حزيران/ يونيو، عام 1999[2]، وما بين الطنطاوي وكاظم موسوي المستشار الرئاسي في آب/ أغسطس، من العام 2000-. وقد تأزّمت العلاقات الديبلوماسيّة بين البلدين في أعقاب ثورة عام 1979، حتّى كانون الأوّل/ ديسمبر، من العام 2003، حيث التقى مبارك بخاتمي في جنيف[3] على أرض محايدة. والآن، بعد أن وافقت طهران

---

(1) S. Barraclough, «**Al-Azhar Between the Government and the Islamists**», *MEJ*, **52**, **1998**, p.236-249; regarding the Fuda case (1992) cf. Jansen, The Dual Nature, p.113ff.;

للمزيد عن فرج فودة، انظر: **فرج فودة، شهيد العصر**، القاهرة، 1996، ج1-2؛

The background and implications of the Abu Zayd affair have been treated in detail by J. Thielmann, Naßr Oamid Abu Zaid und die wiedererfundene ʿisba. «**ari'a und Qanun im heutigen Ägypten**», Würzburg, 2003; cf. also Jansen, **The Dual Nature**, p.110ff.; K. Bälz, «**Submitting Faith to Judicial Scrutiny Through the Family Trial, The 'Abu Zayd Case'**», *WI*, **37**, 1997, p.135-155; G.N. Sfeir, «**Basic Freedoms in a Fractured Legal Culture, Egypt and the Case of Nasr Hamid Abu Zayd**», *MEJ*, **52**, 1998, p.402-414.

(2) وكان أن حضر التسخيري، الذي التقى جاد الحقّ (انظر: هذا الكتاب، ص570، الهامش (1))، المؤتمر الدولي للسكان والتنمية الذي عُقد في القاهرة، في أيلول/ سبتمبر، 1994، (انظر: *Orient* 36، 1995، 35-42)، حيث التقى في غير مرّة مع مسؤولين مصريّين، وزار الأزهر، انظر:

Bayat, Baktiari, «**Revolutionary Iran and Egypt**», p.317.

(3) **الحياة**، 11، كانون الأوّل/ ديسمبر، 2003؛ انظر: =

على استعادة التسمية الأصليّة لشارع خالد إسلامبولي وهو أحد قاتلي أنور السادات، باتت استعادة العلاقات الديبلوماسيّة مسألة وقت فحسب[1]. والترقّب ضروريّ لمعرفة إذا ما كان ذلك قد أثّر في تجديد العلاقات ما بين الأزهر والمؤسّسات الشيعيّة، أو ما بين العلماء والفقهاء من كلا الطرفين. وما برح تطوّر المسائل التقريبيّة مرهونًا بالمناخ السياسيّ عامّةً.

***

إبّان الغوص في قرن الحركات التقريبيّة، ضمن الإسلام، تبدو النتائج سوداويّة بعض الشيء. إذ لم تنجح جماعة التقريب، ولا أيّ منتدًى آخر، في تقريب السنّة والشيعة لمدّة زمنيّة ممتدّة. وبعيد العام 1996، بان فشل المنظّمة واضحًا في التقريب الإسلاميّ الإسلاميّ، فلم تكن المحاولات الأخيرة واعـدةً، نظرًا إلى الظروف الشخصيّة والسياسيّة للقيّمين عليها وأهدافهم. لكنّ انهيار جماعة التقريب، كمؤسّسة، عقب اعتراف إيران بإسرائيل في تمّوز/ يوليو، من العام 1960، الذي سرّعه وفاة رمزيها شلتوت والبروجردي، لم يكن سوى جنبةً خارجيّةً. ويكمن جوهر هذا الفشل التقريبيّ بين المذاهب بلحاظ محتوى جهود التقريب إياها.

ويمكن قراءة غالبيّة تاريخ التقريب الإسلاميّ، في القرن العشرين، وكأنّه سلسلة من خيبات الأمل المتبادلة، سواء أمحّصنا المحادثات التي دارت ما بين محمّد مصطفى المراغي وعبد الكريم الزنجاني، التي تهاوت بعد فترة وجيزة، أو الجدال حيال إنشاء كرسيّ للفقه الشيعيّ في الأزهر، أو تكتّم العلماء الشيعة جرّاء الاتّهام السنّيّ للشاه في عام 1960، أو صمت

---

al-Ahram Weekly, Dec. 2003, p.18-24 and 25-31. =

(1) *Frankfurter Allgemeine Zeitung,* Jan. 7, 2004; *al-Ahram Weekly,* Feb., p.19-24, 2004; on the gradual détente at lower political and economic levels in recent years, cf. Bayat, Baktiari, «**Revolutionary Iran and Egypt**», p.316ff.; also **Nahost-Jahrbuch 2001**, Opladen 2002, p.90.

السنّة حيال جدال إبراهيم الجبهان في العام الذي تلا ـ فغالبًا ما كان يُتَلمّس مشاحنات ما تصاحب تنامي العلاقات التقريبيّة. تظهر فتوى شلتوت، أكبر نجاحات مساعي التقريب، التي آلت بسهولة إلى انهيار الحوار التقريبيّ، رمزيّةَ مدى قُرب الوئام والخصام في العلاقة السنّيّة الشيعيّة في القرن العشرين. ويمكن النظر إلى «امتعاض» مناصري التقريب القدامى، ممّن شنوا هجومًا عنيفًا على التقريب، على أنّه تعبير عن الآمال الكبرى التي كانت تعوّل على حوارٍ كهذا.

لكنّ جماعة التقريب لم تفشل بسبب جدال أولئك الذين بدّلوا مواقفهم بتلك الحميّة التي عادةً ما يظهرها الذين يغيّرون مذهبهم[1]، بل، بالأحرى، بسبب التناقضات الداخليّة لحجاجها. فلطالما شدّدت الجماعة على أهمّيّة التعرّف إلى معتقدات المذهب الآخر، وعلى دراسة كتاباته. وللأسف، تشكّل هذه المسائل جوهر المائز ما بين المذهبين السنّيّ والشيعيّ، وما برح هذا المائز يشعل خلافًا كلّ حين، فقد كان كلٌّ من مسألة الإمامة، والإيمان بالمهديّ [ع]، ومفهومي التقيّة والمتعة، ناهيك عن مسألة تحريف القرآن تُستبعد دائمًا من الحوار بوعي، أو تُستبعد بأسلوب دفاعيّ. وقد كان يُتخوّف، والأمر كذلك، من أنّ إثارة مسائل كهذه ستجدّد العداء إلى حدّ ما.

وعليه، ركّز القيّمون على الحوار على أن لا اختلاف في أصول الدين، وأنّ الخلاف، كلّ الخلاف، يكمن في الفروع الفقهيّة فحسب. والحقيقة،

---

(1) ينطبق هذا الأمر على نشاطات من تحوّل من التسنّن إلى التشيّع، على غرار الأخوين الأنطاكي، أو محمّد التيجاني، أو صالح الورداني، وعلى النقّاد الشيعة أنفسهم، الذين رموا إلى تسنين التشيّع، من أمثال موسى الموسوي أو أحمد الخطيب. للمزيد عن الخطيب والموسوي، انظر:

Badry, «**Marja'iyya and Shūrā**», p.204-206; Brunner, «**A Shiite Cleric's Criticism**», passim.

أنّ الإجماع على الفروع الفقهيّة لم يسد حتّى في المذهب الواحد، فكيف يُتعامل مع الخلافات، وأيّ نوع من الوفاق كان يؤمَّل، ومع أيّ جماعات دينيّة أو فرق كان الحوار مسموحًا أو مرغوبًا فيه؟[1]. يبدو أنّ حوار التقريب قد استمرّ طوال تلك الفترة لأنّ هذه المسائل لم تكن تُثار.

حتّى إنّ الادّعـاء بتقويض التحاملات، وبالتعامل مع الآخر بروح الإخاء لم تخلُ من تضارب. وكان غالبًا ما يُشار إلى مفهوم أعداء الخارج، وقد شكّل هذا المفهوم أهمّيّة جوهريّة، ولاسيّما في بناء هويّة الناشطين. فمنذ أيّام جمال الدين الأفغاني نادرًا ما تجد دعوة إلى الوحدة الإسلاميّة من دون الإشارة إلى تآمر «أعداء الإسلام»، يمكن أن تدرج بينهم الماسونية، والإمبرياليّة، والاستعمار، والشيوعيّة، والاستشراق، والصهيونيّة، أو بعض الجماعات الإسلاميّة غير المشهورة. ولم ينشأ تبرير ضرورة الوحدة الإسلاميّة من بواعث دينيّة، بقدر ما هو ناجم عن جبهة أيديولوجيّة-سياسيّة ضدّ عدوّ ما، مهما كان.

أمّا علاقة العلماء الداعمين للتقريب بالسياسة، فقد كانت متضاربة نسبيًّا. فما تعبوا يومًا من البرهنة للعالم الخارجيّ عن مدى بعد التقريب عن السياسة، وأهمّيّة التفكّر بالدين بما هو هو. حتّى إنّ العلماء انحرفوا عن هذه العقيدة الهزيلة كلّ حين. إذ خطط المراغي للخلافة، وعلاقة القمي بالشاه، ودعم شلتوت للحكومة الثوريّة في مصر في أثناء تأميم الأزهر، إذ برهنت،

(1) يجب أن أؤكّد، ها هنا، من دون الغوص في علاقة الكنائس المسيحيّة والجماعات الدينيّة المسيحيّة بعضها ببعض، على أنّ هذه الفكرة بالتحديد لا تشكّل أيّ أساس في الفكر التقريبيّ الإسلاميّ. اهتمّ اللاهوتيّون المسيحيّون ببيان مفهومي «التنوّع في الوحدة» و«الوحدة في التنوّع»، وللمزيد عن الحقل الواسع في التقريب المسيحيّ، انظر:

«**Ökumene**» and «**Ökumenismus**» in, *Theologische Realenzyklopädie*, vol. XXV, Berlin, New York, 1995, p.46-86.

جميعها، أنّ أسباب الحوار التقريبيّ في الإسلام، كما نتائجه، تأثّرت، أكثر ما تأثّرت، بعلاقة العلماء بالحكّام لا بالعلماء أنفسهم.

هكذا يمكننا اختطاط الرغبة في التضحية بعلاقات التقريب على مذبح الاعتبارات السياسيّة النفعيّة، على الرغم من أنّه لا يمكن الاسترابة في أنّه كان ثمّة سعي دؤوب نحو الوفاق. وينطبق ذلك على الأزهر كذلك، ففي القرن العشرين لم تضع جامعة القاهرة التقارب مع التشيّع على قائمة أولويّاتها، وقد كانت تتفاعل مع مبادرات من الخارج، غالبًا ما كان يبادر بها علماء شيعة. وكان الاهتمام بإدامة العلاقات مع التشيّع يتضاءل على الفور مع تبدّل السياسة الخارجيّة المصريّة.

تسهّل المفارقات التي يعلّق بها الحوار ما بين المذهبين الرئيسين في الإسلام، اليوم، الدرب أمام أولئك المناهضين للتقريب أو للحوار، من أيّ نوع كان، مع الطرف الآخر. ولكي يظهروا نفعهم المطلق، في أعينهم على الأقلّ، لخطوةٍ كهذه، بلحاظ نجاحها وماهيّتها، يكفيهم أن يتطرّقوا إلى المباحث التي يتجاهلها شركاء التقريب. وإلى الآن ما برح الحديث عن تفاسير فجر الإسلام، وعن الحاكم الأحقّ بالخلافة، قائمًا من دون هوادة. وطالما أنّ أتباع المذهبين لا يزالون يرسمون هويّتهم، لا التاريخيّة فحسب، بل المعاصرة كذلك، بالدفاع عن الخلفاء الثلاثة أو ذمّهم فلن تتبدّل هذه الحال.

وفي الوقت الراهن، لم تعد المسألة مسألة خلاف بين علماء الدين، والدليل على ذلك سياسة إيران الخارجيّة، والنزاع على منطقة الخليج، وأزمة باكستان التي تلوح منذ سنوات[1]. حتّى إنّ الفئة القليلة التي تنادي

(1) Regarding Sunni-Shiite relations in Pakistan, cf. A. Rieck, «**Sectarianism as a Political Problem in Pakistan, The Case of the Northern Area**», *Orient*, **36**, 1995, p.429–448; idem, «**A Stronghold of Shia Orthodoxy in Northern Pakistan**», in, R. Brunner et al. (eds.), **Islamstudien ohne**

بإعادة قراءة كتابة التاريخ الإسلاميّ، والتي تلقى جمهورًا مؤيّدًا متناميًا[1]، لن تمهّد الدرب، تلقائيًا، للتقريب بين المذهبين ما دام المجادلون السنّة يلوّحون بالتقيّة عند الشيعة.

***

للكاتب الفرنسيّ الشهير بول فاليري (1871-1945) (Paul Valéry)، وهو عضو في الأكاديميّة الفرنسيّة، رأي صائب في التاريخ، وفي استخدامه لتفسير حتياجات اليوم الآنيّة:

«التاريخُ أخطر نتاج طوّره كيمياء العقل. مِلاكاته شهيرة جدًّا. تلفاه يولّد الأماني، ينجب ذاكرةً زائفةً، يسمّم الناس، ويبالغ في ردود أفعالهم، يمرّس صحوتهم، ويبقي ندوبهم الأولى من دون دمل، يقضّ مضاجعهم، ويسيّرهم إلى أوهام الجلال أو الهلاك. يصيّر الأمم أجاجًا، متعجرفةً، جوفاءَ، ولا تطاق. فالتاريخ يبرّر ما نريده نحن، أيًّا كان، يكاد لا يعلّم شيئًا، إذ يحوي كلّ شيء، ويضرب، إذ ذاك، أمثلةً على كلّ شيء. وفي عالم اليوم أخال خطورة جذبة التاريخ أخطر من أيّ وقت مضى»[2].

تنامت الجدالات المذهبيّة، طوال القرن العشرين، بلا هوادة، على

= **Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65.** Geburtstag, Würzburg, 2002, p.383-408; M.Q. Zaman, «*Sectarianism in Pakistan. The Radicalization of Shi'i and Sunni Identities, Modern Asian Studies*», **32**, 1998, p.689-716.

(1) Buchta, «**Die inneriranische Diskussion**», p.571-576; idem, **Die iranische Schia**, p.305-320, quotes the Iranian philosopher 'Abd ol-Karīm Sorūsh, who comments in this sense; regarding Sorūsh, cf. in detail Hajartpour, **Iranische Geistlichkeit**, p.320-340; K. Amirpur, **Die Entpolitisierung des Islam. 'Abdolkarīm Sorūšs Denken und Wirkung in der Islamischen Republik Iran**, Würzburg, 2003, and A.P. Dahlén, **Islamic Law, Epistemology and Modernity. Legal Philosophy in Contemporary Iran**, New York, London, 2003, p.187-342.

(2) Paul Valéry, «**De l'Histoire**», in, *OEuvres*, Paris 1988, II, p.935.

الرغم من الجهود التقريبيّة الجبّارة، التي ذكرناها في مطاوي الصفحات الماضية، والتي حقّقت بعض مراتب النجاح. ولكن لا يمكن، البتّة، تجاهل استخدام الدين كـأداة لأغـراض سياسيّة في العقود الماضية في العالم الإسلاميّ وخارجه، على السواء. وفي غرّة القرن الواحد والعشرين يلفي الإنسان نفسه أقرب إلى الاعتراف بدقّة تقييم فاليري المتشائم واللاذع للتاريخ.

المصادر المراجع

الكتب والمقالات

1 ـ إبراهيم البعثي، **شخصيّات إسلاميّة معاصرة**، القاهرة، 1970.

2 ـ أبو الحسن الخنيزي، **الدعوة الإسلاميّة إلى وحدة أهل السنّة الإماميّة**، بيروت، 1956م، الجزءان 1 و2، قدّم للجزء الأوّل محمّد جواد مغنيّة، وللجزء الثاني سليمان ظاهر.

3 ـ أبو الحسن الندوي، **صورتان متضّادتان لنتائج جهود الرسول [ص] الدعويّة والتربويّة وسيرة الجيل المثالي الأوّل عند أهل السنّة والشيعة الإماميّة**، القاهرة، 1406هـ.ق/ 1985م.

4 ـ أبو الوفاء المراغي (تحرير)، **الشيخ المراغي بأقلام الكتّاب**، القاهرة، 1957م/ 1376هـ.

5 ـ أبو محمّد الخاقاني، **مع الخطوط العريضة لمحبّ الدين الخطيب**، قم، 1971؛ ط2، بيروت، 1972.

6 ـ إحسان إلهي ظهير، **الردّ على الدكتور عليّ عبد الوحيد الوافي في كتابه «بين الشيعة وأهل السنّة»**، لاهور، 1985.

7 ـ ـــــــ، **الشيعة والسنّة**، القاهرة، 1986، ط1، 1973.

8 ـ ـــــــ، **الشيعة والقرآن**، ط3، لاهور، 1983.

9 ـ ـــــــــ، **الشيعة وأهل البيت**، لاهور، 1982م/ 1403هـ.

10 ـ ـــــــــ، **بين الشيعة وأهل السنّة**، لاهور، 1985.

11 ـ أحمد الأفغاني، **سراب في إيران: كلمة سريعة حول الخميني ودين الشيعة**، عمّان، 1982.

12 ـ أحمد الكاتب، **تطوّر الفكر السياسيّ الشيعيّ من الشورى إلى ولاية الفقيه**، لندن، 1997.

13 ـ أحمد الريوني، **نظريّات التقريب والتغليب وتطابقهما في العلوم الإسلاميّة**، المنصورة، 1997.

14 ـ أحمد العلاونة، **ذيل الأعلام**، جدّة، 1998.

15 ـ أحمد أمين الأنطاكي، **في طريقي إلى التشيّع**، بيروت، 1980م/ 1400هـ.

16 ـ أحمد أمين، **المهديّ والمهدويّة**، القاهرة، 1951.

17 ـ ـــــــــ، **حياتي**، القاهرة، 1950.

18 ـ ـــــــــ، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، ط1، القاهرة، 1948؛ ط3، القاهرة، 1971.

19 ـ ـــــــــ، **فجر الإسلام**، ط1، القاهرة، 1961؛ ط10، القاهرة، 1965.

20 ـ أحمد بن زيني دحلان، **رسالة في كيفيّة المناظرة مع الشيعة والردّ عليها**، القاهرة، 1905م/ 1323هـ.

21 ـ أحمد بن عبد العزيز الحمدان، **ما يجب أن يعرفه المسلم عن عقائد الروافض الإماميّة**، القاهرة، 1994م/ 1414هـ.

22 ـ أحمد بن عبد العزيز الموسويّ الفالي، **قاطع البرهان في الردّ على الجبهان**، كربلاء، 1968م/ 1388هـ.

23 ـ أحمد حسن الباقوري، **بقايا الذكريات**، القاهرة، 1988م/ 1408هـ.

24 ـ أحمد حسين يعقوب، **الخطط السياسيّة لتوحيد الأمّة الإسلاميّة**، بيروت، 1994م/ 1415هـ.

25 ـ ــــــــ، **نظريّة عدالة الصحابة والمرجعيّة السياسيّة في الإسلام، رأي السنّة رأي الشيعة**، بيروت، 1992م/ 1413هـ.

26 ـ أحمد زكي تفّاحة، **المسلمون: دراسة مقارنة وتحليل**، بيروت، 1985/ 1405هـ.

27 ـ أحمد شلبي، **حركات فارسيّة مدمّرة ضدّ الإسلام والمسلمين عبر العصور**، القاهرة، 1988.

28 ـ أحمد فهد بركات الشوابكة، **حركة الجامعة الإسلاميّة**، الزرقاء، 1984م/ 1404هـ.

29 ـ ــــــــ، **محمّد رشيد رضا ودوره في الحياة الفكريّة السياسيّة**، عمّان، 1989م/ 1409هـ.

30 ـ أحمد قبيسي، **حياة الإمام شرف الدين في سطور**، بيروت، 1980.

31 ـ أحمد كمال شعت، **الشيعة الإماميّة، فلسفة وتاريخ**، القاهرة، 1988.

32 ـ ــــــــ، **الصدّيق بين السنّة والشيعة**، القاهرة، 1990.

33 ـ ــــــــ، **من السيرة: الفاروق بين السنّة والشيعة**، القاهرة، 1990.

34 ـ إدريس الحسيني، **هكذا عرفت الشيعة: توضيحات وردود**، بيروت، 1997م/ 1418هـ.

35 ـ الأزهر الشريف (تحرير)، **بيان للإنسان**، القاهرة، 1988ـ1984.

36 ـ أسعد السيّد أحمد، راجع: محمّد مال الله، **مطارق النور**.

37 ـ أسعد وحيد القاسم، **أزمة الخلافة والإمامة وآثارها المعاصرة**، بيروت، 1997م/ 1418هـ.

38 ـ ــــــــ، **حقيقة الشيعة الاثني عشريّة: بحث يعالج مسألة الاختلاف بين السنّة والشيعة من المصادر المعتبرة عند أهل السنّة والجماعة**، لندن، 1991م/ 1412هـ.

39 - **إسلام، آيين هبستگی، مقالات علمی واصلاحی رجال تقريب**، تحرير: عبد الكريم بي آزار الشيرازي، طهران، 1354هـ.ش/ 1976.

40 - **الإمام السيّد عبد الحسين شرف الدين: مصلحًا ومفكّرًا وأديبًا، مؤتمر تكريم المفكّر الإسلاميّ الكبير السيّد عبد الحسين شرف الدين**، بيروت 19_18 شباط 1993.

41 - أمير محمّد القزويني، **مع الدكتور موسى الموسوي في كتابه «الشيعة والتصحيح»**، بيروت، 1995م/ 1415هـ.

42 - أنور الجندي، **تاريخ الصحافة الإسلاميّة. المنار محمّد رشيد رضا** 1315هـ/1898م-1353هـ/1935م)؛ تحرير: محبّ الدين الخطيب، 1948_1926، القاهرة، لا تاريخ.

43 - ــــــــ، **تراجم الأعلام المعاصرين**، القاهرة، 1970.

44 - ــــــــ، **شهادة العصر والتاريخ: خمسون عامًا على طريق الدعوة الإسلاميّة**، جدّة، 1993م/ 1413هـ.

45 - بدر الدين الكاظمي، **السيّد بدر الدين الكاظمي إلى إبراهيم الجبهان، مناقشة عقديّة لمقالاته ومنشوراته**، الكويت، 1977م/ 1397هـ.

46 - بديع محمّد جمعة، «**العلاقات الثقافيّة بين العرب وإيران في العصر الحديث**»، في: **العلاقات العربيّة الإيرانيّة**، تحرير: جمال زكريّا قاسم ويونان لبيب رزق، القاهرة، 1993.

47 - بيار يوسف قليمة، **معجم وفيّات مشاهير الأعلام 2000-1990**، بيروت، 2000.

48 - **تقريب بين المذاهب الإسلاميّة**: أبحاث الندوة الثانية التي عقدتها المنظّمة الإسلاميّة للتربية والعلوم والثقافة بالرباط في الفترة من 12 إلى 14 ربيع الثاني 1417هـ/ 27 إلى 29 أغسطس 1996، الرباط، 1997/ 1417.

49 ـ تقيّ الدين أحمد بن تيميّة، **منهاج السنّة**، تقديم: رشاد سالم، بيروت، 1962.

50 ـ توفيق أبو علم، **أهل البيت**، تقديم: محمّد صادق الصدر، القاهرة، 1972.

51 ـ توفيق الفكيكي، **المتعة وأثرها في الإصلاح الاجتماعيّ، في الردّ على مفتريات محمّد ثابت في كتابه «جولة في ربوع الشرق الأدنى» وعلى موسى جار الله بن فاطمة التركستاني في كتابه «الوشيعة»**، ط2، القاهرة، لا تاريخ (حوالى 1960)؛ ط1، صيدا، 1937م/ 1356هـ.

52 ـ جعفر الخليلي، **موسوعة العتبات المقدّسة**، بيروت، 1987.

53 ـ ــــــــــ، **هكذا عرفتهم**، بغداد، 1972 ـ 1963.

54 ـ جمال الدين الأفغاني ومحمّد عبده، **العروة الوثقى والثورة التاريخيّة الكبرى**، القاهرة، 1957.

55 ـ حامد حفني داود، **نظرات في الكتب الخالدة**، القاهرة، 1979م/ 1399هـ.

56 ـ حسن الأمين، **مستدرك أعيان الشيعة**، بيروت، 2002ـ1897.

57 ـ حسن الصفّار، **التعدّديّة والحرّيّة في الإسلام، بحث حول حرّيّة المعتقد وتعدّد المذاهب**، تقديم: محمّد فتحي عثمان، بيروت، 1990م/ 1410هـ.

58 ـ حسن عبّاس حسن، **الفكر السياسيّ عند الشيعة: الأصول والمبادئ**، لا مكان، 1988.

59 ـ حسين بن محمّد بن عليّ جابر، **الطريق إلى جماعة المسلمين**، المنصورة، 1985م/ 1407هـ.

60 ـ حسين بن ناصر الله عرب ياغي الأرومي، «**رساله ى ائتلاف در رفع اختلاف**»، في: **تلك عشرة كاملة**، طهران، 1947م/ 1367هـ.

61 ـ حسين عارف نقوي، **تذكره ى علماى امامى پاكستان**، مشهد، 1370هـ.ش/ 1992م.

62ـ حسين عليّ منتظري، متن كامل خاطرات آيت الله حسين عليّ منتظري، 2001م/ 1379هـ.ش.

63ـ حسين يوسف مكّي العاملي، عقيدة الشيعة في الإمام الصادق وسائر الأئمّة، بيروت، 1963.

64ـ حمزة الحسن، الشيعة في المملكة السعوديّة، لا مكان، 1985م/ 1413هـ.

65ـ خالد أبو ذرّ العطيّة، التشيّع المفترى عليه: مداخلات وهوامش نقديّة على كتاب تطوّر الفكر السياسيّ الشيعيّ من الشورى إلى ولاية الفقيه، بيروت، 2001م/ 1421هـ.

66ـ خان بابا مشار، مؤلفين كتب چابى فارسى وادبى، طهران، 1961ـ1965.

67ـ خليل كمره اى، پيام ايران به نجد وحجاز ومصر، امام به عقيده ما شيعيه اماميّه ناخدا است نه خدا، مبارزه ى رسول خدا [ص] وائمه معصومين با غلاة وعظمت ناخدايان كشتى نجات، تقديم: حسين فشاهي، ط1، 1955، ط2، طهران، 1962م/ 1383هـ.

68ـ ــــــــ، رابطة العالم الإسلاميّ: قبس من ولاء عليّ (عليه السلام)، قم، 1972م/ 1392هـ.ش.

69ـ ــــــــ، منازل الوحي لدور الحياة الجديدة، لا مكان، 1392/ 1972مهـ.ش.

70ـ خير الدين الزركلي، الأعلام: تاريخ تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، بيروت، 1986.

71ـ دائرة معارف تشيّع، طهران، 1988.

72ـ دعوة التقريب بين المذاهب الإسلاميّة، تصدر عن دار الجواد، بيروت، لا تاريخ.

73ـ دعوة التقريب من خلال رسالة الإسلام، تحرير: محمّد محمّد المدني، القاهرة، 1966.

74ـ دعوة التقريب: تاريخ ووثائق، بقلم رجال التقريب بن المذاهب الإسلاميّة

جمعه وأعـدّه وقدّمه إلى المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة بالنيابة عن دار التقريب عبد الله محمّد تقي القمي، تحرير: محمّد تقي القمي، القاهرة، 1991م/ 1412هـ.

75 ـ رضا حسيني نسب، **در تقريب ووحدت اسلامى: پاسخى كه پيرامون اين هدف مطرح ميكردند**، لا مكان، [قم]، لا تاريخ، [1366هـ.ش/ 1988م].

76 ـ رضا خسروشاهي، **علل ظهور فرق ومذاهب اسلامى**، طهران، 1341هـ.ش/ 1962.

77 ـ رضوان شافعي المتعافي، لجنة توحيد المذهب، **فقه الإسلام الميسّر من المذاهب الإسلاميّة**، ط2، القاهرة، 1961.

78 ـ زكريّا عبّاس داوود، **تأمّلات في الحديث مع السنّة والشيعة**، بيروت، 1995.

79 ـ زكي الميلاد، كتاب **الوحدة الإسلاميّة، مساهمات الفكر الإصلاحيّ الشيعيّ**، بيروت،1996م/ 1417هـ.

80 ـ زهير ماريني، **الثورة الإيرانيّة بين الواقع والأسطورة**، بيروت، 1986م/ 1406هـ.

81 ـ سالم عليّ البهنساوي، **الحقائق الغائبة بين الشيعة وأهل السنّة**، القاهرة، 1989م/ 1409هـ.

82 ـ ـــــــــ، **السنّة المفترى عليها**، الكويت، 1979.

83 ـ سامي البدري، **شبهات وردود، الردّ على الشبهات التي أثارها أحمد الخطيب حول العقيدة الاثني عشريّة**، لا مكان، 1996م/ 1417هـ.

84 ـ سعيد الأنصاري، **الفقهاء حكّام على الملوك، علماء إيران من العهد الصفويّ إلى العد البهلويّ 1500ـ1979**، لا مكان، 1986م/ 1404هـ.

85 ـ سعيد حوّا، **الخمينيّة: شذوذ في العقائد وشذوذ في المواقف**، لا تاريخ، 1987م/ 1407هـ.

86 ـ سلمان الخاقاني، **الشيعة والسنّة في الميزان**، بيروت، 1977م/ 1398هـ.

87 ـ سميح عاطف الزين، **المسلمون من هم؟ الإسلام يجمع ولا يفرّق**، بيروت، 1978.

88 ـ سنيّة قراعة، **تاريخ الأزهر في ألف عامّ**، القاهرة، 1968.

89 ـ سيف الدين سلطان نيا زنجاني، **ريشه اى اختلاف مذاهب وعلاج آن**، قم، 1349هـ.ش/ 1970م.

90 ـ شريف يحيى الأمين، **معجم الفرق الإسلاميّة، بحث موسوعي مبسّط**، بيروت، 1886.

91 ـ ــــــــ، **الشيعة معتقدًا ومذهبًا**، بيروت، 1988م/ 1408هـ.

92 ـ ــــــــ، **دراسات في الفرق**، ط3، الرياض، 1987.

93 ـ صائب عبد الحميد، **حوار في العمق من أجل التقريب الحقيقيّ**، بيروت، 1995.

94 ـ صالح الصاوي، **التعدّديّة السياسيّة في الدولة الإسلاميّة**، القاهرة، 1992.

95 ـ ــــــــ، **مدخل إلى ترشيد العمل الإسلاميّ**، القاهرة، 1993م/ 1413هـ.

96 ـ صالح الورداني، **ابن باز فقيه آل سعود: محاكمة المنهج الوهّابيّ**، القاهرة، 1998.

97 ـ ــــــــ، **السيف والسياسة: إسلام السنّة وإسلام الشيعة**، القاهرة، 1996.

98 ـ ــــــــ، **الشيعة في مصر من الإمام عليّ حتّى الإمام الخميني**، القاهرة، 1993م/ 1414هـ.

99 ـ ــــــــ، **الكلمة والسيف: محنة الرأي في تاريخ المسلمين**، القاهرة، 1997.

100 ـ ــــــــ، **المناظرات بين فقهاء السنّة وفقهاء الشيعة**، بيروت، 1999م/ 1419هـ.

101 ـ ــــــــ، **زواج المتعة حلال: محاكمة المنهج الفقهيّ عند أهل السنّة**، لا مكان، [القاهرة]، 1997م/ 1417هـ.

102 ـ ــــــــ، **عقائد السنّة وعقائد الشيعة: التقارب والتباعد**، القاهرة، 1995.

103 ـ ــــــــ، **فقهاء النفط: راية الإسلام أم راية آل سعود؟**، القاهرة، 1994.

104 ـ ــــــــ، **مصر، إيران، صراع الأمن والسياسة**، القاهرة، 1995.

105 ـ صبري الخدمتلي، **العقيدة والفرق الإسلاميّة**، الجزائر، 1994.

106 ـ عاطف سلام، **الوحدة العقائديّة عند السنّة والشيعة**، بيروت، 1987م/ 1407هـ.

107 ـ ــــــــ، **فقهيّات بين الشيعة والسنّة**، القاهرة، 1987م/ 1407هـ.

108 ـ عامر الحلو، «الوحدة الإسلاميّة مواقف علماء الإماميّة منها»، **الثقافة الإسلاميّة**، العدد 2، دمشق، 1987م/ 1407هـ.

109 ـ ــــــــ، **الشيعة بين الحقائق والأكاذيب**، طهران، 1982م/ 1402هـ.

110 ـ عايدة إبراهيم نصير، **الكتب العربيّة التي نشرت في الجمهوريّة العربيّة المتّحدة (مصر) بين عامي 1626-1940**، القاهرة، 1984.

111 ـ ــــــــ، **الكتب العربيّة التي نشرت في الجمهوريّة العربيّة المتّحدة (مصر) بين عامي 1900-1935**، القاهرة، 1983.

112 ـ عبد الجبّار عبد الرحمن، **كشّاف الدوريّات العربيّة، 1876-1984، دليل بيبليوغرافي للمقالات والدراسات الباحثة في تاريخ العرب وتراثهم الفكريّ والأدبيّ والحضاريّ المنشورة في أهمّ الدوريّات العربيّة**، بغداد، 1989.

113 ـ عبد الحسين الأميني، **الغدير في الكتاب والسنّة والأدب**، ط5، بيروت، 1983م/ 1403هـ.

114 ـ ــــــــ، **شهداء الفضيلة**، النجف، 1936.

115 ـ عبد الحسين شرف الدين، «**مناظرة علميّة في مسألة الطلاق**»، في: محسن الأمين، **الشيعة والمنار**، بيروت، 1910/ 1328.

116 ـ ــــــــ، **أجوبة مسائل جار الله**، صيدا، 1936م/ 1355هـ؛ وط3، النجف، 1966م/ 1386هـ.

117 ـ ــــــــ، **الاجتهاد في مقابل النصّ**، ط10، بيروت، 1988؛ ط1، النجف، 1956، بعنوان **النصّ والاجتهاد**، تقديم: محمّد صادق الصدر.

118 ـ ــــــــ، **الفصول المهمّة في تأليف الأمّة**، ط8، بيروت، 1995/ 1415؛ ط1، 1909)؛ والترجمة الفارسيّة: **مباحث عميقى در جهت وحدت امت اسلامى**، ترجمة وتقديم: أحمد صادقي أردستانى، قم، 1362هـ.ش/ 1984.

119 ـ ــــــــ، **المراجعات**، ط20، القاهرة، 1979، وهي طبعة منقّحة لـ: ط1، صيدا، 1936.

120 ـ ــــــــ، **إلى المجمع العلميّ العربيّ في دمشق**، صيدا، 1950م/ 1370هـ.

121 ـ ــــــــ، **بغية الراغبين في سلسلة آل شرف الدين**، بيروت، 1991م/ 1411هـ.

122 ـ ــــــــ، **مسائل فقهيّة بين أهل السنّة والشيعة**، ط2، بيروت، حوالى 1960.

123 ـ عبد الحليم الجندي، **الإمام جعفر الصادق**، القاهرة، 1977م/ 1397هـ.

124 ـ عبد الحليم محمود، **فتاوى الإمام عبد الحليم محمود**، القاهرة، 1981ـ 1982.

125 ـ عبد الحيّ الحسني الندوي، **نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر**، ط2، حيدر آباد، 1978.

126 ـ عبد الرحمن الكواكبي، «**أمّ القرى**»، ضمن: **الأعمال الكاملة للكواكبي**، تحرير: محمّد جمال طحّان، بيروت، 1955.

127 ـ عبد الرحيم عقيقي بخشايشي، **فقهاى نامدار شيعه**، قم، 1984ـ1985.

128 ـ عبد الرحيم نجات، **عول وتعصيب در بيان كيفيّت توريث واختلافات**

اهل سنّت واماميه در مسائل ارث، يا صواب وتصويب في العول والتعصيب، طهران، 1443هـ.ش/ 1964.

129 ـ عبد الرزّاق بن همام (أبو بكر)، **أبو زهرة إمام عصره: حياته وأثره العلميّ**، القاهرة، لا تاريخ، [حوالى العام 1984م].

130 ـ عبد الرسول الغفّاري، **شبهة الغلوّ عند الشيعة: دراسة تحليليّة عن نشأة الغلوّ وسببه ومواقف أهل البيت من الغلاة، ودور الزندقة في ترويج العقائد الفاسدة**، بيروت، 1995م/ 1415هـ.

131 ـ عبد الرسول الموسوي، **الشيعة في التاريخ 1410هـ/2000م**، القاهرة، 2001ـ2002.

132 ـ عبد السلام بن عبّاس وجيه، **أعلام المؤلّفين الزيديّة**، عمّان، 1999.

133 ـ عبد العزيز سيّد الأهل، **الإمام شرف الدين مجتهد العصر**، صور، 1998.

134 ـ عبد القادر عيّاش، **معجم المؤلّفين السوريّين في القرن العشرين**، دمشق، 1985.

135 ـ عبد القادر محمود، **الإمام جعفر الصادق: رائد السنّة والشيعة**، القاهرة، 1970.

136 ـ عبد الكريم بي آزار الشيرازي (تحرير)، **الوحدة الإسلاميّة أو التقريب بين المذاهب السبعة**، بيروت، 1975، ط1992 ،2.

137 ـ ــــــــ، «**تلاش رؤساى الأزهر ومرجعه شيعه در راه وحدت**»، في: **وحدت مسلمين، گزارش ششم، نگارشى مقالات كنگره جهانى ائمه جمعه وجماعت**، قم، لا تاريخ.

138 ـ عبد الله السبيتي، **المباهلة**، بغداد، 1947؛ وط2، طهران، 1982/ 1402.

139 ـ عبد الله السبيتي، **إلى مشيخة الأزهر**، بغداد، 1956.

140 ـ عبد الله السويدي، **مقتطف من مذكّرات علّامة العراق عبد الله بن حسين**

السويدي، تحرير: محبّ الدين الخطيب، ط3، القاهرة، 1973؛ ط1، 1947ـ1948.

141 ـ عبد الله العلايلي (تحرير)، **مسألة التقريب بين المذاهب الإسلاميّة، أسس ومنطلقات**، بيروت، 1994.

142 ـ عبد الله بن سعيد جنيد، **حوار هادئ بين السنّة والشيعة، مقارنة علميّة بين عقيدة أهل السنّة والشيعة مع استعراض تاريخيّ لنشوء التشيّع وتطوّره ودوره**، لا مكان، لا تاريخ.

143 ـ عبد الله بن عبد الرحمن بسّام، **علماء نجد خلال ستّة قرون**، مكّة، 1987.

144 ـ عبد الله بن محمّد الشيرازي، **مناظرات آيت الله الشيرازي در مكه ومدينه**، طهران، 1966م/ 1385هـ، وفي النصّ المصدر في العربيّة بعنوان: **الاحتجاجات العشرة**، ط2، النجف، 1960ـ1959/ 1385.

145 ـ عبد الله شرف الدين، **مع موسوعات رجال الشيعة**، بيروت، 1991.

146 ـ عبد الله عليّ الخنيزي، **نسيم وزوبعة**، القاهرة، 1977م/ 1397هـ.

147 ـ عبد الله عليّ القاسمي، **السيرة بين الإسلام والوثنيّة**، القاهرة، 1982/ 1402، الجزءان 1 و2، ط1، 1938.

148 ـ عبد الله محمّد الغريب، **وجاء دور المجوس: الأبعاد التاريخيّة والعقائد السياسيّة للثورة الإيرانيّة**، القاهرة، 1983.

149 ـ عبد الله منصور القطيفي، **شبهات وردود: تساؤلات حول مذهب الإماميّة في العقائد والفقه**، بيروت، 2001م/ 1422هـ.

150 ـ عبد الله نعمة، **روح التشيّع**، بيروت، 1985م/ 1405هـ.

151 ـ عبد المتعال الجبري، **تاريخ الإصلاح في الأزهر وصفحة من الجهاد في الإصلاح، دراسة لحركة الإصلاح وقوانينها ورجالها**، القاهرة، 1943، الجزءان 1 و2، القاهرة، حوالى 1985.

152 ـ ــــــــ، **حوار مع الشيعة حول الخلفاء الراشدون وبني أميّة**، القاهرة، 1985م/ 1406هـ.

153 ـ ــــــــ، **لماذا اغتيل حسن البنّا؟**، القاهرة، 1977م/ 1397هـ.

154 ـ عبد المنعم النمر، **الاجتهاد**، القاهرة، 1986م/ 1406هـ.

155 ـ ــــــــ، **المؤامرة على الكعبة من القرامطة إلى الخميني، تاريخ ووثائق**، القاهرة، 1988.

156 ـ عبد المنعم حسنين، **إيران في ظلّ الإسلام في العصور السنّيّة والشيعيّة**، المنصورة، 1988/ 1408.

157 ـ عبد المنعم قنديل، **أبرهة الجديد: الرجل الذي استباح دماء المسلمين وأراد أن يحرق الكعبة**، القاهرة، لا تا، 1987.

158 ـ عبد الودود شلبي، **كلّنا إخوة، الشيعة والسنّة**، القاهرة، 1998.

159 ـ عثمان بن محمّد آل خميس النصيري، **كشف الجاني محمّد التيجاني في كتبه الأربعة «ثمّ اهتديت»، «فاسألوا أهل الذكر»، «مع الصديقين»، «الشيعة هم أهل السنّة»**، ط2، لا مكان، 1997م/ 1418هـ.

160 ـ عدنان إبراهيم السرّاج، **الإمام محسن الحكيم 1970ـ1889م: دراسة تاريخيّة تبحث سيرته ومواقفه وآراءه السياسيّة والإصلاحيّة وأثرها في المجتمع الدوليّ في العراق**، بيروت، 1993م/ 1414هـ.

161 ـ عدنان محمّد ملحم، **المؤرّخون العرب والفتنة الكبرى، القرن الأوّل-القرن الرابع الهجري: دراسة تاريخيّة منهجيّة**، بيروت، 1998.

162 ـ عزّ الدين إبراهيم، **السنّة والشيعة: ضجّة مفتعلة**، طهران، 1984-1985م/1405هـ.

163 ـ ــــــــ، **مواقف علماء المسلمين من الشيعة والثورة الإسلاميّة**، طهران، 1986م/ 1406هـ.

164 ـ عقيقي بخشايشي، **كفاح علماء المسلمين في القرن العشرين**، قم، 1418.

165 ـ عليّ أحمد البهادلي، **الحوزة العلميّة في النجف: معالمها وحركتها الإصلاحيّة 1920ـ1980م/1339ـ1410هـ**، بيروت، 1993م/ 1413هـ.

166 ـ عليّ أحمد السالوس، **أثر الإمامة في الفقه الجعفري وأصوله**، القاهرة، 1982م/ 1420هـ.

167 ـ ـــــــ، **بين الشيعة والسنّة: دراسة مقارنة في التفسير وأصوله**، القاهرة، 1989.

168 ـ ـــــــ، **عقيدة الإمامة عند الشيعة الاثني عشريّة: دراسة في ضوء الكتاب والسنّة، هل كان شيخ الأزهر البشري شيعيًّا**، القاهرة، 1987م/ 1407هـ.

169 ـ ـــــــ، **مع الشيعة الاثني عشريّة في الأصول والفروع، موسوعة شاملة**، الدوحة، 1997/ 1417.

170 ـ عليّ أصغر فقهي، **وهّابيّان، بررسى وتحقيق درباه عقائد وتاريخ فكرى وهّابى**، طهران، 1973م/ 1352هـ.

171 ـ عليّ الحسيني الميلاني، «**تشييد المراجعات وتفنيد المباركات**»، مجلة **تراثنا**، العددان 35 و36، قم، رمضان 1414/ شباط، فبراير ـ آذار، مارس 1994؛ العدد 37، شوّال 1414/ آذار، مارس ـ نيسان، أبريل 1994؛ العددان 38 و39، محرّم ـ جمادى الثاني 1415/ أيّار، مايو ـ تشرين الثاني، نوفمبر 1994؛ العددان 43 و44، رجب ـ ذو الحجّة 1416/ تشرين الثاني، نوفمبر 1995 ـ نيسان، أبريل 1996؛ العددان 45 و46، محرّم ـ جمادى الآخرة 1417/ أيّار، مايو ـ أيلو. سبتمبر 1996؛ العددان 47 و48، رجب ـ ذو الحجّة 1417/ تشرين الثاني، نوفمبر 1996 ـ نيسان، أبريل 1997؛ العدد 49، محرّم 1418 / أيّار، مايو 1997؛ العددان 50 و51، ربيع الثاني ـ رمضان 1418/ آب، أغسطس 1997 ـ كانون الثاني، يناير 1998؛ العدد 52، شوّال 1418/ شباط، فبراير 1998؛ العددان 53 و54، محرّم ـ جمادى الآخرة 1419/ نيسان، أبريل ـ آب، أغسطس 1998؛ العددان 55 و56، رجب ـ ذو الحجّة 1419/

تشرين الأوّل، أكتوبر 1998ـآذار، مارس 1999؛ العدد 57، محرّم ـ ربيع الأوّل 1420/ نيسان، أبريل ـ تمّوز، يوليو 1999؛ العدد 58، ربيع الثاني ـ جمادى الثاني 1420/ تمّوز، يوليو ـ أيلول، سبمتمبر 1999؛ العدد59 و60، رجب ـ ذو الحجّة 1420/ تشرين الأوّل، أكتوبر 1999ـ آذار، مارس 2000؛ العدد 61، محرّم ـ ربيع الأوّل 1421/ نيسان، أبريل ـ تمّوز، يوليو 2000،؛ العدد 62، ربيع الثاني ـ جمادى الثاني 1421/ تمّوز، يوليو ـ أيلول، سبتمبر 200؛ العددان 63 و64، رجب ـ ذو الحجّة 1421/ تشرين الثاني، أكتوبر2000ـ شباط، فبراير 2001؛ العدد 65، محرّم ـ ربيع أوّل 1422/ آذار، مارس ـ أيّار، مايو 2001؛ العددان 66 و67، ربيع الثاني ـ رمضان 1422/ حزيران، يونيو ـ تشرين الثاني، نوفمبر 2001؛ العدد 68، شوّال 1422/ كانون الأوّل ـ ديسمبر 2001؛ العددان 69 و70، محرّم ـ جمادى الآخرة 1423/ آذار، مارس ـ آب، أغسطس 2002.

172 ـ عليّ الخاقاني، **شعراء الغريّ**، النجف، 1954؛ قم، 1987ـ1988.

173 ـ عليّ الدوّاني، **زندگانى عظيم بزرگ عالم تشيّع، علامه ى عالى قدر حضرت آيت الله بروجردى**، طهران، 1340هـ.ش، 1961.

174 ـ عليّ الدوّاني، **نهضت روحانيّت ايران**، طهران، 1981.

175 ـ عليّ الوردي، **وعّاظ السلاطين، رأي صريح في تاريخ الفكر الإسلاميّ في ضوء المنطق الحديث**، ط2، لندن، 1995.

176 ـ عليّ شهرستاني، **تشيّع علوي وتشيّع صفوي**، طهران، 1980.

177 ـ عليّ عبّاس، **الإمام شرف الدين، حزمة ضوء على طريق الفكر الإماميّ**، النجف، 1968.

178 ـ عليّ عبد العظيم، **مشيخة الأزهر منذ إنشائها حتّى الآن**، القاهرة، 1979.

179 ـ عليّ عبد الواحد وافي، **بين الشيعة وأهل السنّة**، القاهرة، 1984.

180 ـ عليّ عمر فريج، **الشيعة في التصوّر الإسلاميّ**، عمّان، 1985م/ 1405هـ.

181 ـ عليّ واعظ خياباني، **كتاب علماى معاصرين**، تبريز، 1946ـ1947م.
182 ـ عمر المدني، **المذاهب الإسلاميّة الخمسة، المذهب الحنفي، المذهب المالكي، المذهب الشافعي، المذهب الحنبلي، المذهب الجعفري**، عمّان، 1997.
183 ـ عمر رضا كحّالة، **المستدرك على معجم المؤلّفين**، بيروت، 1985.
184 ـ ـــــــ، **معجم المؤلّفين، تراجم مصنّفي الكتب العربيّة**، دمشق، 1959ـ1985.
185 ـ غلام أصغر البنجوري، **المستبصرون**، بيروت، 1994م/ 1414هـ.
186 ـ فتحيّة مصطفى عطوي، **التقيّة في الفكر الإسلاميّ الشيعيّ**، بيروت، 1993م/ 1414هـ.
187 ـ فرج فودة، **زواج المتعة**، القاهرة، 1993.
188 ـ **فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها**، تحرير: غالب بن عليّ عواجي، دمنهور، 1993م/ 1414هـ.
189 ـ فهمي الشنّاوي، **الفكر السياسيّ عند الشيعة**، بيروت، 1991م/ 1411هـ.
190 ـ فهمي هويدي، **إيران من الداخل**، القاهرة، 1987م/ 1408هـ.
191 ـ فيليب دي طرّاز، **تاريخ الصحافة العربيّة**، بيروت، 1913ـ1933.
192 ـ كاظم موسى بُجنوردي (تحرير)، **دائرة المعارف بزرك إسلامي**، طهران، 1989.
193 ـ كامل سلامة الدقس، **الاعتداءات الباطنيّة على المقدّسات الإسلاميّة**، القاهرة، 1989/ 1409.
194 ـ كوركيس عوّاد، **معجم المؤلّفين العراقيّين في القرنين التاسع عشر والعشرين 1800ـ1969**، بغداد، 1969.
195 ـ لطف الله الصافي، **صوت الحقّ ودعوة الصدق**، بيروت، لا تاريخ، [حوالى 1977].

196 ـ ـــــــــ، **لمحات في الكتاب والحديث والمذهب**، تقديم: جعفر السبحاني، مشهد، 1984م/ 1404هـ.

197 ـ ـــــــــ، **مع الخطيب في خطوطه العريضة**، الطبعة 6، طهران، 1987/ 1408، ط1، 1962م/ 1382هـ.

198 ـ مجتبي ذاكري، **وحدت اسلامى، به زمينه كتاب الحجّ**، مشهد، 1363هـ. ش/ 1985.

199 ـ محبّ الدين الخطيب وآخرون، **دراسات عن البهائيّة والبابيّة: حركات هدّامة**، بيروت، 1971/ 1391.

200 ـ ـــــــــ، «**كلام صريح وكلام مبهم حول خرافة التقريب بين المذاهب**»، **الفتح**، العدد 1948، 18.

201 ـ ـــــــــ، **الخطوط العريضة للأسس التي قام عليها دين الشيعة الإماميّة الاثنا عشريّة**، ط1، جدّة، 1961؛ ط10، القاهرة، 1982.

202 ـ ـــــــــ، **حملة رسالة الإسلام الأوّلون وما كانوا عليه من المحبّة والتعاون على الحقّ والخير وكيف شوّه المغرضون جمال سيرته**، القاهرة، حوالى 1980.

203 ـ محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، تحرير حسن الأمين، بيروت، 1886.

204 ـ ـــــــــ، **الحصون المنيعة في ردّ ما أورده صاحب المنار في حقّ الشيعة**، بيروت، 1985م/ 1405هـ، ط1، بيروت، 1909ـ1910.

205 ـ ـــــــــ، **الشيعة والمنار**، بيروت، 1910م/ 1328هـ.

206 ـ ـــــــــ، **حقّ اليقين في التأليف بين المسلمين**، صيدا، 1914م/ 1332هـ.

207 ـ ـــــــــ، **رسالة السيّد محسن الأمين**، بيروت، حوالى 1974.

208 ـ ـــــــــ، **كشف الارتياب في أتباع محمّد بن عبد الوهّاب**، لا مكان، حوالى 1981؛ وط1، دمشق، 1928/ 1347.

209 ـ ـــــــــ، **نقض الوشيعة: الشيعة بين الحقائق والأوهام**، ط2، شقراء، 1975/ 1395.

210 ـ محمّد إبراهيم الفيّومي، **في منهاج جديد الفكر الإسلاميّ، التقريب بين المذاهب: مصطفى عبد الرازق، محمّد عبده، آية الله بروجردي، محمود شلتوت**، القاهرة، 2001/ 1422.

211 ـ محمّد أبو زهرة، **الإمام الصادق، حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، القاهرة، لا تاريخ، حوالى 1960.

212 ـ ـــــــــ، **الوحدة الإسلاميّة**، بيروت، 1978.

213 ـ ـــــــــ، **تاريخ المذاهب الإسلاميّة**، القاهرة، لا تا، الأجزاء 1 إلى 3.

214 ـ ـــــــــ، **محاضرات في أصول الفقه الجعفريّ**، القاهرة، 1956.

215 ـ ـــــــــ، **محاضرات في الميراث عند الجعفريّة**، بيروت، 1970.

216 ـ محمّد أحمد التركماني، **تعريف بمذهب الشيعة الإماميّة**، عمّان، 1983م/ 1403هـ.

217 ـ محمّد أحمد درنيقة، **السيّد محمّد رشيد: إصلاحاته الاجتماعيّة والدينيّة**، طرابلس-بيروت، 1986م/ 1406هـ.

218 ـ محمّد البهيّ، **حياتي في رحاب الأزهر، طالب، وأستاذ، ووزير**، القاهرة، لا تا،، عقب عام 1882.

219 ـ محمّد التيجاني السماوي، **الشيعة هم أهل السنّة**، لندن، 1993/ 1413.

220 ـ ـــــــــ، **ثمّ اهتديت**، لندن، لا تاريخ، [بعد عام 1970].

221 ـ ـــــــــ، **فاسألوا أهل الذكر**، لندن، لا تاريخ.

222 ـ ـــــــــ، **كلّ الحلول عند آل الرسول**، بيروت، 1995/ 1416.

223 ـ ـــــــــ، **مع الصادقين**، بيروت، 1989م/ 1410هـ.

224 ـ محمّد الزعبي، **البيّنات في الردّ على أباطيل المراجعات**، لا مكان، 1986ـ1987/ 1406ـ1408.

225 ـ محمّد الغزالي، **دستور الوحدة الثقافيّة بين المسلمين**، القاهرة، 1997.

226 ـ ــــــــ، **دفاع عن العقيدة والشريعة ضدّ مطاعن المستشرقين**، ط2، القاهرة، 1963م/ 1383هـ.

227 ـ ــــــــ، **ظلام من الغرب**، ط2، القاهرة، 1965، ط1، 1956.

228 ـ محمّد الفضل بن عاشور، **الوحدة الإسلاميّة أو مسألة التقارب بين المسلمين**، تونس، 1966.

229 ـ محمّد الكثيري، **السلفيّة بين أهل السنّة والإماميّة**، بيروت، 1997/ 1418.

230 ـ محمّد أمين زين الدين، **مع الدكتور أمين في حديث المهدي والمهدويّة**، النجف، 1951/ 1371.

231 ـ محمّد باقر الحكيم ومحمّد مهدي الآصفي، «**أساس ومنهاج التقريب بين المذاهب الإسلاميّة**»، **رسالة الثقلين**، العدد 1، طهران، 1413هـ.ش/ 1992.

232 ـ محمّد بن عثمان الذهبي، **المنتقى من منهاج الإدلال في نقد كلام أهل الرفض والاعتزال**، وهو مختصر «منهاج السنّة» لتقيّ الدين أحمد بن تيميّة، تحرير: محبّ الدين الخطيب، القاهرة، 1954م/ 1374هـ.

233 ـ محمّد بن محمّد مهدي الخالصي، **إحياء الشريعة في مذهب الشيعة**، ط2، بغداد، 1965؛ الأجزاء 1 و2 و3، بغداد، 1957.

234 ـ ــــــــ، **التوحيد والوحدة، مقتطفات منتخبة من خطب ودروس سماحة الإمام المجتهد الأكبر الشيخ محمّد الخالصي**، بغداد، لا تاريخ، 1965.

235 ـ ــــــــ، **وصيّت نامه علّامه خالصي**، قم، 1344هـ.ش/ 1965م.

236 ـ محمّد بهجت الأثري، **الاتّجاهات الحديثة في الإسلام**، القاهرة، لا تا، حوالى 1963.

237 ـ محمّد تقي الحكيم، **الأصول العامّة في الفقه المقارن**، ط2، بيروت، 1979؛ وط1، بيروت، 1963.

238 ـ ـــــــــــ، **قصّة التقريب بين المذاهب وبحوث أخرى**، طهران، 1982.

239 ـ محمد تقي ميرزا قاجار (شيخ الرئيس)، **اتحاد اسلام**، طهران، 1363هـ.ش/ 1984م.

240 ـ محمّد ثابت، **جولة في ربوع الشرق الأدنى**، القاهرة، 1939.

241 ـ محمّد جواد شرّي، **شيعه وتهمتهاى نا روا**، مشهد، 1366هـ.ش/ 1987.

242 ـ محمّد جواد مشكور، **موسوعة الفرق الإسلاميّة**، بيروت، 1995.

243 ـ محمّد جواد مغنيّة، **الجوامع والفوارق بين السنّة والشيعة، الخلافة، الإمامة، الولاية، المهديّ، العصمة، التقيّة، المتعة، الجفر، مصحف فاطمة، قرآن عائشة، ومواضيع أخرى**، بيروت، 1994م/ 1414هـ.

244 ـ محمّد جواد مغنيّة، **الشيعة في الميزان**، بيروت، حوالى 1974،، ويحتوي على **الشيعة والتشيّع**، بيروت، 1965، **ومع الشيعة الإماميّة**، بيروت، 1955.

245 ـ ـــــــــــ، **الشيعة والحاكمون**، ط7، بيروت، 1992؛ ط1961، 1.

246 ـ ـــــــــــ، **الفقه على المذاهب الخمسة، الجعفري، الحنفي، المالكي، الشافعي، الجنبلي**، ط6، بيروت، 1979؛ ط1960، 1.

247 ـ ـــــــــــ، **تجارب محمّد جواد مغنيّة بقلمه وأقلام آخرين**، تحرير: عبد الحسين مغنيّة، بيروت، 1980/ 1400.

248 ـ ـــــــــــ، **عقليّات إسلاميّة، بحث عقلاني في الألوهيّة والنبوّة والآخرة، الإمامة، المهديّ المنتظر ومسائل أخرى**، بيروت، 1993/ 1414.

249 ـ ـــــــــــ، **فضائل الإمام عليّ**، بيروت، 1962؛ ط2، بغداد، 1964.

250 ـ محمّد جواد مغنيّة، **فلسفات إسلاميّة**، بيروت، 1993.

251 ـ ـــــــــــ، **مع الشيعة الإماميّة**، ط2، بيروت، 1956.

252 ـ ــــــــــ، **مع علماء النجف**، بيروت، 1984.

253 ـ ــــــــــ، **من هنا وهناك**، بيروت، 1968.

254 ـ ــــــــــ، **هذه هي الوهّابيّة**، ط3، طهران، 1987، ط1، بيروت، 1964.

255 ـ محمّد جور فداكاني، **علماى بزرگ شيعه از كلينى تا خمينى**، قم، 1985.

256 ـ محمّد حرز الدين، **معارف الرجال في تراجم العلماء والأدباء**، النجف، 1964ـ1965.

257 ـ محمّد حسن الأعظمي، **الحقائق الخفيّة عن الشيعة الفاطميّة والاثني عشريّة**، القاهرة، 1970.

258 ـ محمّد حسن العيدروس، **دراسات في العلاقات العربيّة الإيرانيّة**، القاهرة، 1999.

259 ـ محمّد حسن القزويني الحائري، **البراهين الجليّة في رفع تشكيكات الوهّابيّة**، ط3، القاهرة، 1977/ 1397.

260 ـ محمّد حسين آل كاشف الغطاء، **أصل الشيعة وأصولها**، القاهرة، 1958.

261 ـ ــــــــــ، **الخطبة التاريخيّة التي ألقاها في الجلسة الثانية عشرة من جلسة المؤتمر الإسلاميّ العامّ سماحة العلّامة الجليل الإمام الحجّة المجتهد الشيخ محمّد حسين آل كاشف الغطاء يوم الاثنين 4 شعبان سنة 1350**، القدس، لا تاريخ، عام 1932).

262 ـ ــــــــــ، **محاورة الإمام المصلح كاشف الغطاء، الشيخ محمّد حسين مع السفيرين البريطانيّ والأميركيّ في بغداد بمناسبة زيارتهما لسماحته في مدرسته في النجف**، النجف، 1954.

263 ـ محمّد حسين الذهبي، **الشريعة الإسلاميّة: دراسة مقارنة بين مذاهب أهل السنّة ومذهب الجعفريّة**، ط2، القاهرة، 1968.

264 ـ محمّد حسين زين، **الشيعة في التاريخ**، طهران، لا تا، ط1، صيدا، 1938م/ 1347هـ.

265 ـ محمّد حسين علوي طباطبائي، **خاطرات زندگانى، آيت الله العظمى آقاى بروجردى**، طهران، 1341هـ.ش./ 1962.

266 ـ محمّد حسين عليّ الصغير، **الفكر الإسلاميّ من النصّ حتّى المرجعيّة، ردًّا لشبهات أحمد الخطيب**، بيروت، 2000م/ 1421هـ.

267 ـ محمّد حسين فضل الله، **آفاق إسلاميّة ومواضيع أخرى**، بيروت، 1980.

268 ـ محمّد حمزة، **التآلف بين الفرق الإسلاميّة**، دمشق، 1985م/ 1405هـ.

269 ـ محمّد خير رمضان يوسف، **تتمّة الأعلام للزركلي، وفيّات 1397ـ1425هـ/1977ـ1995م**، بيروت، 1998.

270 ـ محمّد رجب الفيّومي، **النهضة الإسلاميّة في سير أعلامها المعاصرين**، دمشق، 1995.

271 ـ محمّد رشيد رضا، **السنّة والشيعة أو الوهّابيّة والرافضة**، القاهرة، 1928، الجزء 1؛ وط2، 1947، الجزء 2.

272 ـ ـــــــــ، **الوحدة الإسلاميّة والأخـوة الدينيّة وتوحيد المذاهب**، دمشق-بيروت، حوالى 1980.

273 ـ محمّد رضا الحكيمي، **بداية الفرق نهاية الملوك**، بيروت، 1990م/ 1419هـ.

274 ـ محمّد رضا المظفّر، «السنّيّون والشيعة ومواقفهما اليوم»، **الرسالة**، العدد 3، 1935.

275 ـ ـــــــــ، **عقائد الإماميّة**، ط2، القاهرة، 1961/ 1381، ط1، النجف، 1953ـ1954م/ 1373هـ.

276 ـ محمّد زاهد الكوثري، **مقالات الكوثري**، تقديم: محمّد أبو زهرة، القاهرة، 1994.

277 ـ محمّد سعيد ثابت، **الوحدة الإسلاميّة أو التقريب بين مذاهب المسلمين**

ونصوص مصوّرة من وثائقها التاريخيّة التي تحقّقت خلال ربع قرن بجهود الإمام الأكبر الشيخ عبد الكريم الزنجاني النجفي، ط2 ، بغداد، 1965؛ وط1، النجف، 1961.

278 ـ محمّد سويد، **المذاهب الإسلاميّة الخمسة والمذهب الموحّد**، بيروت، 1995م/ 1416هـ.

279 ـ محمّد سيّد أحمد مسيّر، **حوار بين الجماعات الإسلاميّة**، القاهرة، 1997.

280 ـ محمّد شريف رازي، **گنجينه اى دانشمندان**، قم، 1976ـ1974، المجلّدات من 1 إلى 7، والمجلّد 8 بعنوان: **كتاب انقلاب وشهادت**، قم، لا تاريخ، بعد العام 1979.

281 ـ محمّد شوقي الحدّاد، **الموسوعة الوهّابيّة والشيعة الإماميّة، قراءة نقديّة**، بيروت، 1998م/ 1418هـ.

282 ـ محمّد شوقي الحدّاد، **حوار مع الموسوعة الوهّابيّة حول الشيعة الإماميّة**، لا مكان، لا تا، حوالى 1997.

283 ـ محمّد صادق الصدر، **الشيعة الإماميّة، نقد لما أورده خصوم الشيعة الإماميّة في كتبهم وآثارهم**، ، تقديم: حامد حفني داوود، ط2، القاهرة، 1982/ 1402، ط1، بغداد، 1933.

284 ـ محمّد صالح الحائري المازندراني، **رسالة كلمة الحجج العامريّة في ظلمات اللجج الغامريّة في دفع مفتريات على الإماميّة من إبراهيم الجبهان الكويتي**، طهران، 1339هـ.ش. / 1960.

285 ـ أمير النجّار، **الشيعة وإمامة عليّ**، القاهرة، 1993م/ 1414هـ.

286 ـ محمّد صالح المراكشي، **تفكير محمّد رشيد رضا من خلال مجلّة «المنار» 1935ـ1898**، تونس، 1985.

287 ـ محمّد عبد المنعم الخفاجي، **الأزهر في ألف عام**، القاهرة، 1954م/ 1374هـ.

288 ـ محمّد عزّت إسماعيل الطهطاوي، **من العلماء الروّاد في رحاب الأزهر**، القاهرة، 1990.

289 ـ محمّد عليّ الزعبي، **لا سنّة ولا شيعة**، بيروت، 1961.

290 ـ محمّد عليّ شرقي، «نقش اسلام در راه رسيدن به وحدت»، في: **وحدت مسلمين، گزارش ششم، نگارشی مقالات كنگره ى جهانى ى أئمّى ى جمعه وجماعت**، قم، لا تاريخ.

291 ـ محمّد عليّ قطب، **من طهران إلى كربلاء، قراءة في كتاب «الشيعة والتصحيح»**، القاهرة، 1992.

292 ـ محمّد عليّ محمّد الجندي، **نظريّات الإمامة بين الشيعة والمتصوّفة**، القاهرة، 1991/ 1412.

293 ـ محمّد عليّ مغربي، **أعلام الحجاز في القرن الرابع عشر للهجرة 1301ـ1400هـ/1883ـ1980م**، جدّة، 1981ـ1984.

294 ـ محمّد فؤاد عبد الباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، القاهرة، 1987؛ ط1، القاهرة، 1938.

295 ـ محمّد كاظم الكفائي، **بين النجف والأزهر**، النجف، 1965ـ1966م/ 1385هـ.

296 ـ محمّد كامل الهاشمي، **عقائد الشيعة في الميزان**، لا مكان، 1988/ 1409.

297 ـ محمّد كرد عليّ، **المعاصرون**، ط2، بيروت، 1993م/ 1413هـ.

298 ـ ــــــــــ، **خطط الشام**، دمشق، 1925ـ1928، الأجزاء 1 إلى 5.

299 ـ ــــــــــ، **مذكّرات**، دمشق، 1948ـ1951، الأجزاء 1 إلى 4.

300 ـ محمّد مال الله، **الشيعة وتحريف القرآن**، ط2، عمّان، 1985/ 1405، ط1، 1982.

301 ـ ـــــــــ، **مطارق النور تبدّد أوهام الشيعة، مناقشة بين ابن تيميّة وابن مطهّر**، تقديم: أسعد السيّد أحمد، القاهرة، لا تاريخ، 1979.

302 ـ ـــــــــ، **موقف الشيعة من أهل السنّة**، لا مكان، حوالى 1985.

303 ـ محمّد مجذوب، **علماء ومفكّرون عرفتهم**، القاهرة، 1986.

304 ـ محمد محسن بن علي (آغا بزرگ الطهراني)، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، بيروت، 1983، المجلّدات 1 إلى 25.

305 ـ ـــــــــ، **طبقات أعلام الشيعة**، النجف، 1954.

306 ـ محمّد محمود الصوّاف، **صفحات من تاريخ الدعوة الإسلاميّة في العراق**، القاهرة، 1984.

307 ـ محمّد مرعي الأمين الأنطاكي، **لماذا اخترت مذهب الشيعة، مذهب أهل البيت**، بيروت، حوالى 1980.

308 ـ محمّد مهدي الكاظمي، **أحسن الوديعة في تراجم أشهر مجتهدي الشيعة**، بيروت، 1993؛ بغداد، 1929.

309 ـ محمّد مواعدة، **محمّد الخضر الحسين: حياته وآثاره، 1873-1958**، تونس، 1974.

310 ـ محمّد هادي الأميني، **معجم المطبوعات النجفيّة منذ دخول الطباعة إلى النجف حتّى الآن**، النجف، 1966.

311 ـ ـــــــــ، **معجم رجال الفكر والأدب في النجف**، ط2، النجف، 1992؛ ط1، النجف، 1964.

312 ـ محمّد هادي الدفتر، **صفحة من رحلة الإمام شرف الزنجاني وكتبه في الأقطار العربيّة والعواصم الإسلاميّة**، النجف، 1947م/ 1366هـ؛ وط3، بيروت، 1996م/ 1417هـ.

313 ـ محمّد يوسف النجرامي، **الشيعة في الميزان**، جدّة، 1987/ 1407.

314 ـ محمود أبو ريّة ، **شيخ المضيرة أبو هريرة**، القاهرة، 1969.

315 ـ محمود إسماعيل، **فرق الشيعة بين التفكير السياسيّ والنفي الديني**، القاهرة، 1995.

316 ـ محمود المراكبي، **ظاهر الدين وباطنه: السلف، الباطنيّة، الشيعة، الصوفيّة**، القاهرة، 1966.

317 ـ محمود الملّاح، **البابيّة والبهائيّة**، 1955م/ 1374هـ.

318 ـ ـــــــ، **المجيز على الوجيز ومباحث أخرى**، بغداد، 1375 / 1956مهـ.

319 ـ ـــــــ، **النحلة الأحمديّة وخطرها على الإسلام**، بغداد، 1955م/ 1375هـ.

320 ـ ـــــــ، **تاريخنا القوميّ بين السلب والإيجاب**، بغداد، 1956.

321 ـ محمود زقزوق، **نحو مجتمع إسلاميّ موحّد، الوحدة الإسلاميّة ما لها وما عليها**، بيروت، 1994م/ 1415هـ.

322 ـ محمود شكري الألوسي، **مختصر التحفة الاثني عشريّة**، تحرير: محبّ الدين الخطيب، القاهرة، 1967.

323 ـ محمود شلتوت ومحمّد عليّ السايس، **مقارنة المذاهب في الفقه**، القاهرة، 1953.

324 ـ ـــــــ، **الإسلام عقيدة وشريعة**، القاهرة، 1959.

325 ـ ـــــــ، **فتوى الإمام الأكبر محمود شلتوت**، ط10، بيروت ـ القاهرة، 1983/ 1403.

326 ـ محمود محمّد مزروعة، **تاريخ الفرق الإسلاميّة**، القاهرة، 1412 / 1991مهـ.

327 ـ محي الدين الحسني، **منهج أهل البيت في مفهوم المذاهب الإسلاميّة، مع دراسة لبعض الكتب المذهبيّة وسبل التقريب**، ط2، إربد، 1988.

328 ـ مخلص الصيّادي، **الأزهر ومشاريع تطويره 1289ـ1390هـ/1872ـ 1970م**، بيروت، 1992.

329 ـ مرتضى الرضوي، **آراء المعاصرين حول آثار الإماميّة**، القاهرة، 1979/ 1399.

330 ـ ــــــــ، **آراء علماء المسلمين في التقيّة والصحابة وصيانة القرآن الكريم**، ط2، بيروت ـ لندن، 1991م/ 1411هـ؛ ط1، 1989.

331 ـ ــــــــ، **البرهان على عدم تحريف القرآن**، بيروت-لندن، 1991م/ 1411هـ.

332 ـ ــــــــ، **صفحة عن آل سعود الوهّابيّين وآراء علماء السنّة في الوهّابيّة**، لا مكان، بومباي، لا تاريخ، عقب عام 1987).

333 ـ ــــــــ، **في سبيل الوحدة الإسلاميّة**، ط3، القاهرة، 1980/ 1400.

334 ـ ــــــــ، **لماذا نحن شيعة**، القاهرة، 1977م/ 1398هـ.

335 ـ ــــــــ، **مع رجال الفكر في القاهرة، حوار صريح في مختلف الشؤون الإسلاميّة**، القاهرة، 1974م/ 1394هـ.

336 ـ مرتضى العسكري، **معالم المدرستين، بحوث مهمّة لتوحيد كلمة المسلمين**، بيروت، 1990م/ 1410هـ.

337 ـ ــــــــ، **نقش عائشة در تاريخ إسلام**، طهران، 1362هـ.ش./ 1983، قدّم حامد حفني داوود للجزء الأوّل، ومحمود أبو ريّة للجزء الثاني.

338 ـ مشهور بن حسن آل سلمان، **كتب حذّر منها العلماء**، الرياض، 1995.

339 ـ مصطفى الرافعي، **إسلامنا في التوفيق بين السنّة والشيعة**، بيروت، 1984.

340 ـ مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلاميّ**، القاهرة، لا تاريخ؛ ط1، 1961.

341 ـ مصطفى الشكعة، **إسلام بلا مذاهب**، الطبعة 6، القاهرة، 1987؛ ط1، 1961.

342 ـ مصطفى جحا، **قاموس حرب عليّ ومعاوية وسباعيّة طلال سلمان، ردّ على مقالة الأستاذ طلال سلمان في جريدة السفير، 29، 28، 27، 26، حزيران، 1 و2 تمّوز 1985) «دعوة إلى الإنقاذ ... بالحوار»**، بيروت، 1985.

343 ـ مصطفى حسين طباطبائي، **راهى به سوى وحدت اسلامى**، لا مكان، لا تاريخ.

344 ـ مصطفى محمّد الحديدي الطير، **القول الحقّ في البابيّة والبهائيّة والقاديانيّة والمهديّة**، القاهرة، 1986م/ 1406هـ.

345 ـ معتصم السيّد أحمد، **الحقيقة الضائعة: رحلتي نحو مذهب أهل البيت**، بيروت، 1996.

346 ـ مهدي بامداد، **شرح حال رجال ايران در قرن 13، 12، و14 هجرى**، طهران، 1971ـ1969.

347 ـ موسى الصوفان، «**نشأة ومنهج جماعة التقريب بين المذاهب الإسلاميّة**»، الغدير، العدد 4، بيروت، 1994.

348 ـ موسى الموسوي، **الشيعة والتصحيح، السيرة بين الشيعة والتشيّع**، القاهرة، 1989/ 1409.

349 ـ ــــــــ، **المتآمرون على الشيعة من معاوية إلى ولاية الفقيه**، القاهرة، 1996.

350 ـ ــــــــ، **إيران في ربع قرن**، بغداد، 1972.

351 ـ موسى الهادي الأحسائي، **الطائفيّة: سلاح العدوّ الكبير... الخطير**، بيروت، 1988.

352 ـ موسى بهيّة وسلمان الخاقاني ومحمّد صادق الروحاني، **نقد وتعليق على رسالة الجبهان لشيخ الأزهر**، ط2، خرّمشهر، لا تاريخ، 1961.

353 ـ موسى جار الله، **الوشيعة في نقد عقائد الشيعة**، القاهرة، 1936/ 1355، حرّر محمّد عرفة الطبعة الجديدة منه، 1982.

354 ـ ميرزا محمّد عليّ مدرّس، **ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية والأدب**، تبريز، 1970ـ1976.

355 ـ ناصر بن عبد الله بن عليّ القفاري، **أصول مذهب الشيعة الإماميّة الاثني عشريّة: عرض ونقد**، بيروت، الرياض، 1991م/ 1414هـ.

356 ـ نبيل محمّد رشوان، **الإسلام الفارسيّ**، مطعبة الشرق، لا مكان، لا تاريخ، 1992.

357 ـ **ندائي از سرزمين بيت المقدّس ونجاهى شهر بيت المقدّس**، تحرير: هيئة علميّه ى مدوّنين إيران، طهران، 1960م/ 1379هـ.

358 ـ نزار أباظة ومحمّد رياض المالح، **إتمام الأعلام، ذيل لكتاب الأعلام لخير الدين الزركلي**، بيروت، 1999.

359 ـ نسيم الهاشمي، **الشيعة والتحقيق، للردّ على على كتاب «الشيعة والتصحيح»**، بيروت، 1993م/ 1413هـ.

360 ـ نصير الدين شاه، **العقائد الشيعيّة، تعريف بالفرق الشيعيّة ونقدها**، لا مكان، 1988/ 1407.

361 ـ نعيم الباز، **ثائر تحت العمامة**، القاهرة، 1988.

362 ـ نور الدين آل عليّ (تحرير)، **جوانب من الصلات الثقافيّة بين إيران ومصر**، القاهرة، 1978.

363 ـ نور عالم خليل الأميني، **الصحابة ومكانتهم في الإسلام**، القاهرة، 1989م/ 1404هـ.

364 ـ الهادي حمّو، **أضواء على الشيعة**، تونس، 1989.

365 ـ هادي فضل الله، **رائد الفكر الإصلاحيّ-عبد الحسين شرف الدين**، بيروت، لا تاريخ، حوالى 1988.

366 ـ هـادي فضل الله، **محمّد جـواد مغنيّة، فكر وإصـلاح**، بيـروت، 1413هـ.ش/ 1993.

367 ـ هاشم الدفتر دار المدني ومحمّد عليّ الزعبي، **الإسـلام بين السنّة والشيعة**، بيروت، 1950 ـ 1951.

368 ـ هاشم معروف الحسني، **أصول التشيّع، عرض ودراسـة**، بيروت، لا تاريخ.

369 ـ هاني فحص، **في الوحدة الإسلاميّة والتجزئة**، بيروت، 1980.

370 ـ همايون همـاتي، **الوهّابيّة، نقد وتحليل**، لا مكان، لا تاريخ.

371 ـ وحدت مسلمين، **گزارش ششم، نگارشى بمقالات كنگره جهانى ائمه جمعه وجماعت**، قم، لا تاريخ.

372 ـ وحيد الدالي، **أسـرار الجامعة العربيّة وعبد الرحمن عـزّام**، القاهرة، 1982.

373 ـ يوسف أسعد داغر، **مصادر الدراسة الأدبيّة**، بيروت، 1972 إلى 1983.

374 ـ ـــــــ، **معجم الأسـماء المعاصرة وأصحابها لاسيّما في الأدب العربيّ الحديث**، بيروت، 1982.

375 ـ يوسف حسين ايبش ويوسف خزمة خوري (تحرير)، **مقالات الشيخ رشيد رضا السياسيّة**، بيروت، 1994.

376 ـ يوسف عليّان سركيس، **معجم المطبوعات العربيّة والمعرّبة**، القاهرة، 1928.

377 ـ يـوسـف كـمـال وأبـو المجد حـرك، **الاقـتـصـاد الإسـلامـيّ بين فقه الشيعة وفقه أهل السنّة، قـراءة نقديّة في كتاب اقتصادنا**، القاهرة، 1997م/ 1408هـ.

378 ـ يونان لبيب رزق، «العلاقات الإيرانيّة بمصر والعراق على عهد الأسرة البهلويّة، 1925ـ1979»، في: **العلاقات العربيّة الإيرانيّة**، تحرير: جمال زكريّا قاسم ويونان لبيب رزق، القاهرة، 1993.

379_ Chris Eccel, **Egypt, Islam and Social Change: Al-Azhar in Conflict and Accomodation**, Berlin, 1984.

380_ J. Wensinck, **Concordance et Indices de la tradition musulmane**, I–VII, Leiden, 1936–69, (21992); index 1988.

381_ A. K. S. Lambton, «**A Reconsideration of the Position of the Marja' al-taqlīd and the Religious Institutionv**», *SI* **20**, 1964, 115–35.

382_ ----------, **State and Government in Medieval Islam: an Introduction to the Study of Islamic Political Theory: the Jurists**, London, 1981.

383_ Abbas Amanat, «**In Between the Madrasa and the Marketplace: The Designation of Clerical Leadership in Modern Shi'ism**», in: S. A. Arjomand (ed), **Authority and Political Culture in Shi'ism**, Albany 1988.

384_ Abbas Kelidar, «**The Shii Imami Community and Politics in the Arab East**», *MES*, **19**, 1983, 3–16.

385_ Abd al-Husayn Sharaf al-Din, **The Right Path**, Trans. by Muhammad Amir Haider Khan, Karachi, 1983.

386_ Abdoljavad Falaturi, «**Die Zwölfer-Schia aus der Sicht eines Schiiten: Probleme ihrer Untersuchung**», in: E. Gräf (ed), **Festschrift Werner Caskel**, Leiden, 1968.

387_ Abdul-Hadi Hairi, **Shi'ism and Constitutionalism in Iran: A Study of the Role Played by the Persian Residents of Iraq in Iranian Politics**, Leiden, 1977.

388_ Abdullah Mohamed Sindi, **The Muslim World and its Efforts in Pan-Islamism**, Diss, Los Angeles, 1978.

389_ Adam Volker, **Rußlandmuslime in Istanbul am Vorabend des Ersten Weltkrieges. Die Berichterstattung osmanischer Periodika über Rußland und Zentralasien**, Frankfurt et al. 2002.

390_ Ahmad Kazemi Moussavi, «**Sunnī-Shī'ii Rapprochment, Taqrīb**», in: L. Clarke (ed), **Shi'ite Heritage. Essays on Classical and Modern Traditions**, Binghampton, 2001.

391_ Ahmed As Sirri, **Religiös-politische Argumentation im frühen Islam, 610-685. Der Begriff Fitna: Bedeutung und Funktion**, Frankfurt et al, 1990.

392_ Albert Hourani, **Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939**, Cambridge, 1983, Oxford, 1, 1962.

393_ Albrecht Noth, «**Früher Islam**», in: Ulrich Haarmann, (ed.), **Geschichte der arabischen Welt**, Munich, 1987, 3, 1994.

394_ Ali Shahbaz, «**Sayyid Abd al-Husayn Sharaf al-Din**», **Message of Thaqalayn**,1419, 1998.

395_ Andrea M. Farsakh, «**A Comparison of the Sunni Caliphate and the Shi'i Imamate**», *MW,* **59**, 1969, 50-63, 127-41.

396_ Andreas Rieck, **Die Schiiten und der Kampf um den Libanon. Politische Chronik 1958-1988**, Hamburg, 1988.

397_ Asef Bayat & Bahman Baktiari, «**Revolutionary Iran and Egypt: Exporting Inspirations and Anxieties**», in: N. R. Keddie & R. Matthee (eds), **Iran and the Surrounding World: Interactions in Culture and Cultural Politics**, Seattle, London, 2002.

398_ E. Schulin, **Die Französische Revolution**, Munich, 1988.

399_ Baqer Moin, **Khomeini. Life of the Ayatollah**, London, New York, 1999.

400_ Bayard Dodge, **Al-Azhar: A Millenium of Muslim Learning**, Washington, 1961.

401_ Bernard Lewis, «**The Other and the Enemy: Perceptions**

of Identity and Difference in Islam», in: idem & F. Niewöhner (eds), **Religionsgespräche im Mittelalter**, Wiesbaden, 1992.

402_ Bernard Lewis, «**The Shi'a in Islamic History**», in: Martin Kramer (ed), **Shi'ism, Resistance and Revolution**, Boulder & Col. 1987.

403_ Bernd Radtke, «**Auserwähltheitsbewußtsein und Toleranz im Islam**», *Saeculum*, **40**, 1989.

404_ Ernest Dawn, «**The Formation of Pan-Arab-Ideology in the Interwar Years**», *IJMES*, **20**, 1988, 67–91.

405_ Carl Brockelmann, **Geschichte der arabischen Litteratur, Zweite, den Supplementbänden angepaßte Auflage**, I–II, Leiden, 1943–49, supplementary vols. I–III, Leiden, 1937–42 (GAL; GALS)

406_ Catherine Mayeur-Jaouen, «**Les débuts d'une revue néo-salafiste: Muhibb al-Dīn al-Khatîb et al-Fath de 1926 à 1928**», *RMMM*, **95–98**, 2002, 227–55.

407_ Chafik Chehata, «**L'Ikhtilāf et la conception musulmane du droit**», in: J. Berque & J.P.

408_ Chales Tipp, **A History of Iraq**, Cambridge, 2000.

409_ Charnay (eds), **L'ambivalence dans la culture arabe**, Paris, 1967, 258–66. Commins, David Dean, **Islamic Reform. Politics and Social Change in Late Ottoman Syria**, New York, Oxford, 1990.

410_ Chibli Mallat, «**Religious Militancy in Contemporary Iraq: Muhammad Baqer as- Sadr and the Sunni-Shia Paradigm**», *Third World Quarterly*, **10**, 1988.

411_ ----------, **Shi'i Thought from the South of Lebanon**, Oxford, 1988.

412_ ---------, **The Renewal of Islamic Law: Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi'i International**, Cambridge, 1993.

413_ Costet-Tardieu, Francine: «**Un projet de réforme pour l'Université d'Al-Azhar en 1928: le Mémorandum du shaykh al-Marâghî**», *RMMM,* **95–98**, 2002, 169–87.

414_ Dabashi, Hamid, **Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Republic of Iran**, New York, 1993.

415_ Daniel Crecelius, «**Al-Azhar in the Revolution**», *MEJ,* **20**, 1966, 31–49.

416_ Daniel Crecelius, «**Nonideological Responses of the Egyptian Ulama to Modernization**», in: N.R. Keddie (ed), **Scholars, Saints and Sufis. Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500**, Berkeley, 1972.

417_ Daniel Crecelius, «**The Emergence of the Shaykh al-Azhar as the Pre-eminent Religious Leader in Egypt**», in: **Colloque International sur l'Histoire du Caire**, Gräfenhainichen s.d.

418_ Daniel Crecelius, **The Ulama and the State in Modern Egypt,** Ph.D. Diss. Princeton, 1967.

419_ **Dār al-Iftā**, Leiden, 1997.

420_ Dar al-Taqreeb, **Two Historical Documents**, Cairo, 1383/1963.

421_ David Holden & Richard Johns, **The House of Saud**, London, 1981.

422_ David Menashri, «**Shi'ite Leadership: In the Shadow of Conflicting Ideologies**», IS 13 & 1980 & 119–45.

423_ David Pinault, **The Shiites. Ritual and Popular Piety in a Muslim Community**, New York, 1992.

424_ Devin J. Stewart, «**Popular Shi'ism in Medieval Egypt. Vestiges of Islamic Sectarian Polemics in Egyptian Arabic**», SI 84 & 1996 & 35-66.

425_ Dirk Boberg, **Ägypten, Nad und der Oiaz: Eine Untersuchung zum religiös-politischen Verhältnis zwischen Ägypten und den Wahhabiten, 1923-1936, anhand von in Kairo veröffentlichten pro- und antiwahhabitischen Streitschriften und Presseberichten**, Bern et al, 1991.

426_ Egbert Meyer, «**Anlaß und Anwendungsbereich der taqiyya**», Der Islam 57 & 1980 & 246-80.

427_ Elie Kedourie, «**Egypt and the Caliphate, 1915-52**», in: idem: **The Chatham House Version and Other Middle Eastern Studies**, London, 1970.

428_ ----------, «**The Iraqi Shi'is and Their Fate**», in: Martin Kramer (ed), **Shi'ism, Resistance and Revolution**, Boulder & Col. 1987.

429_ Eliezer Tauber, **The Emergence of the Arab Movements**, London, 1993.

430_ Eliz Sanasarian, **Religious Minorities in Iran**, Cambridge, 2000.

431_ Ellinor Schöne, **Islamische Solidarität: Geschichte, Politik, Ideologie der Organisation der Islamischen Konferenz, OIC 1969-1981**, Berlin, 1997.

432_ Emmanuel Sivan, «**Sunni Radicalism in the Middle East and the Iranian Revolution**», IJMES 21 & 1989 & 1-30.

433_ Emmanuelle Perrin, «Le **creuset et l'orfèvre: le parcours**

d'Ahmad Amīn, (1886-1954)», *RMMM,* **95–98**, 2002, 307–35.

434 _ **Encyclopaedia Iranica,** I, London, et al. 1982ff. (EIr.).

435 _ **Enzyklopädie des Islam**, Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der mu'ammadanischen Völker, I–IV, Leiden, 1913–34, supplementary vol. 1938 (EI1).

436 _ Ernest Tucker, «**Nadir Shah and the Ja'fari Madhhab Reconsidered**», *IS,* **27**, 1994, 163-79.

437 _ Etan Kohlberg, «**Alī b. Mūsā ibn Hāwūs and his Polemic against Sunnism**», in: B. Lewis & F. Niewöhner (eds), **Religionsgespräche im Mittelalter**, Wiesbaden, 1992.

438 _ ----------, «**Barā'a in Shī'ī Doctrine**», *JSAI,* 7, 1986, 139–75.

439 _ ----------, «**Some Imāmī Shī'ī Interpretations of Umayyad History**», in: G.H.A. Juynboll (ed), **Studies in the First Century of Islamic Society**, Carbondale, 1982.

440 _ ----------, «**Some Imāmī Shī'ī Views on the Sahāba**», *JSAI,* **5**, 1984, 143–75.

441 _ ----------, «**Some Imāmī-Shī'ī Views on Taqiyya**», *JAOS,* **95**, 1975, 395–402.

442 _ ----------, «**Some Notes on the Imamite Attitude to the Qur'ān**», in: S.M. Stern et al (eds), **Islamic Philosophy and the Classical Tradition, Festschrift Richard Walzer,** London, 1972.

443 _ ----------, «**Some Shī'ī Views of the Antediluvian World**», *SI,* **52**, 1980, 41–66.

444 _ ----------, «**Some Zaydī Views on the Companions of the Prophet**», *BSOAS,* **39**, 1976, 91–98.

445_ ----------, «**Taqiyya in Shī'ī Theology and Religion**», in: H.G. Kippenberg & G.G. Stroumsa (eds), **Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions**, Leiden, 1995.

446_ ----------, «**Western Studies of Shi'a Islam**», in: M. Kramer (ed), **Shi'ism, Resistance and Revolution**, Boulder & Col. 1987.

447_ F. R. C. Bagley, «**Religion and State in Modern Iran, Part 1**», in: **Ve Congrès International d'Arabisants et d'Islamisants 1970**, Brüssel, 1971.

448_ ----------, «**Religion and State in Modern Iran, Part 2**», in: **Proc. of the VIth Congress of Arabic and Islamic Studies 1972**, Stockholm, 1975.

449_ ----------, «**The Azhar and Shi'ism**». *MW,* 1960.

450_ Fritz Steppat, «**Schi'a und Sunna. Religiöse Konfliktlinien und politische Brisanz**», in: F. Scholz (ed), **Die Golfstaaten. Wirtschaftsmacht im Krisenherd**, Braunschweig, 1985.

451_ Fuad I. Khury, **Imams and Emirs: State, Religion and Sects in Islam**, London, 1990.

452_ Fuat Sezgin, **Geschichte des arabischen Schrifttums**, I–IX, Leiden, 1967–84 (GAS).

453_ G. R. Warburg, «**Islam and Politics in Egypt: 1952–80**», MES 18 & 1982 & 131–57.

454_ G. H. A. Juynboll, **The Authenticity of the Tradition Literature. Discussions in Modern Egypt**, Leiden, 1969.

455_ **Geschichte der Islamischen Weltliga**, Leiden, 1990.

456_ Gilbert Delanoue, «L'**enseignement religieux musulman en Egypte du XIXe au XXe siècle: Orientations**

générales», in: N. Grandin & M. Gaborieau (eds), **Madrasa. La transmission du savoir dans le londe musulman**, Paris, 1997.

457_ Karl-Heinrich Göbel, **Moderne schiitische Politik und Staatsidee nach Taufīq al-Fukaikī, Muhammad Hawād Munīya, Rūhullāh Ḫumainī**, Opladen 1984.

458_ Guido Steinberg, **Religion und Staat in Saudi-Arabien. Die wahhabitischen Gelehrten 1902-1953**, Würzburg, 2002.

459_ H. A. R. Gibb, «**The Islamic Congress at Jerusalem in December 1931**», in: A. Toynbee (ed), **Survey of International Affairs 1934**, London, 1935.

460_ Haggay Ram, «**UAR-Iranian Propaganda War in the 1960s: Ethnocultural Antipathies and Geopolitical Strife**», *AAS*, **26**, 1992, 223–48.

461_ Hamid Algar, «**Religious Forces in Eighteenth and Nineteenth Century Iran**», in: P. Avery et al (eds), **The Cambridge, History of Iran. VII: From Nadir Shah to the Islamic Republic**, Cambridge, 1991.

462_ Hamid Algar, «**Religious Forces in Twentieth Century Iran**», in: P. Avery et al (eds), **The Cambridge, History of Iran. VII: From Nadir Shah to the Islamic Republic**, Cambridge, 1991.

463_ Hamid Algar, «**Shi'ism and Iran in the 18th Century**», in: T. Naff & R. Owen (eds), **Studies in 18th Century Islamic History**, London, Amsterdam 1977.

464_ Hamid Algar, «**The Oppositional Role of the Ulama in 20th Century Iran**», in: N.R. Keddie (ed), **Scholars, Saints and Sufis. Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500**, Berkeley, 1972.

465_ Hamid Enayat, **Modern Islamic Political Thought. The Response of Shi'i and Sunni Muslims to the 20th Century**, London, 1982, Persian translation: **Andīshe-ye siyāsī-ye eslām-e mo'āser**, Tehran 1362sh & 1984.

466_ Hans Robert Roemer, **Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Geschichte von 1350-1750**, Stuttgart 1989, this book is an updated and revised German version of Roemer's contributions to P. Jackson & L. Lockhardt (eds), **The Cambridge, History of Iran. Vol. 6: The Timurid and Safavid Periods**, Cambridge, et al. 1986.

467_ Hans-Jürgen Kornrumpf, «**Untersuchungen zum Bild Alīs und des frühen Islams bei den Schiiten, nach dem Nahg al-Balāga des Šarīf ar-Rāhī**», *Der Islam,* **45**, 1969, 1-63 and 261-98.

468_ Harald Löschner, **Die dogmatischen Grundlagen des šī'itischen Rechts. Eine Untersuchung zur modernen imamitischen Rechtsquellenlehre**, Köln et al, 1971.

469_ Hava Lazarus-Yafeh, «**Contemporary Religious Thought Among the ulamā of al-Azhar**», *AAS,* **7**, 1971, 211-36.

470_ Heinz Halm, **Der schiitische Islam: Von der Religion zur Revolution**, Munich, 1994; English translation: **Shi'i Islam. From Religion to Revolution**, Princeton, 1996.

471_ Heinz Halm, **Die islamische Gnosis: Die extreme Schia und die Alawiten**, Zürich, Munich, 1982.

472_ Heinz Halm, **Die Schia**, Darmstadt 1988; English translation: **Shi'ism**, Edinburgh, 1991.

473_ Henner Fürtig, **Iran's Rivalry with Saudi Arabia Between the Gulf Wars**, Reading 2002.

474_ Henri Laoust, «**Comment définir le sunnisme et le chiisme**», *REI,* **47**, 1979, 3-17.

475_ ----------, «**Le réformisme orthodoxe des 'Salafiya' et les caractères généraux de son orientation actuelle**», *REI*, **6**, 1932, 175–224.

476_ ----------, **Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-d-Dīn Ahmad b. Taimīya**, Cairo, 1939.

477_ ----------, **Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane**, Paris, 1965.

478_ **Herrschafts-und Staatsdenken im 20. Jahrhundert**, Wiesbaden, 2002.

479_ Ignaz Goldziher, «**Beiträge zur Literaturgeschichte der Sî'â und der sunnitischen Polemik**», in: **Sitzungsberichte der phil. hist. Klasse der kais. Akademie der Wiss. LXXVIII**, Vienna 1874, reprinted in: idem: **Gesammelte Schriften**, Hildesheim, 1967.

480_ ----------, «**Katholische Tendenz und Partikularismus im Islam**», in: **Beiträge zur Religionswissenschaft** 1 & 1914 & 115–42; reprinted in: idem: **Gesammelte Schriften**, Hildesheim, 1967, V & 285–312.

481_ ----------, **Vorlesungen über den Islam**, Heidelberg, 1963; English translation: **Introduction to Islamic Theology and Law**, Princeton, 1981.

482_ Imtiaz Ahmad, «**The Shia-Sunni Dispute in Lucknow, 1905–1980**», in: M. Israel & N.K. Wagle (eds), **Islamic Society and Change: Essays in Honour of Professor Aziz Ahmad**, New Delhi, 1983.

483_ Israel Gershoni, «**Arabization of Islam: The Egyptian Salafiyya and the Rise of Arabism in Pre-Revolutionary Egypt**», *AAS*, **13**, 1979, 22–57.

484_ Israel Gershoni, «**The Emergence of Pan-Nationalism in**

Egypt: Pan-Islamism and Pan-Arabism in the 1930s», *AAS,* **16**, 1982, 59-94.

485_ Itzchak Weismann, **Taste of Modernity. Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus,** Leiden, 2001.

486_ Jacob M. Landau, **The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization**, Oxford, 1990.

487_ Jacques Jomier, «**Les congrès de l'Académie des Recherches Islamiques dépendant de l'Azhar**», MIDEO 14 & 1980 & 95-148

488_ Jakob Skovgaard-Petersen, **Defining Islam for the Egyptian State. Muftis and Fatwas of the**

489_ James Greenfield, «**Chalifat und Imamat. Das schiitische Persien in seinen Beziehungen zum Chalifat**», *Blätter für vergleichende Rechtswissenschaft und Volkswirtschaftslehre,* **11**, 1915, cols. 59-78.

490_ James Heyworth-Dunne, **Religious and Political Trends in Modern Egypt**, Washington, D.C. 1950.

491_ James Jankowski, **Nasser's Egypt, Arab Nationalism, and the United Arab Republic**, Boulder, London, 2002.

492_ Jane D. Mc Auliffe (ed.), **The Encyclopaedia of the Qur'ān**, I-, Leiden, 2001ff. (EQ)

493_ Jean Calmard, «**Les universités théologiques du Shi'isme imâmite**», in: M.A. Amir-Moezzi (ed), **Lieux d'Islam: Cultes et cultures de l'Afrique à Java**, Paris, 1996.

494_ Jean Paul Charnay, «Fonction de l'Ikhtilaf en méthodologie juridique arabe», in: J. Berque & J.P. Charnay (eds), **L'ambivalence dans la culture arabe**, Paris, 1967.

495_ Johann Strauss, «**19th-Century Ottoman and Iranian Encounters: Ahmed Midhat Efendi and Ebrāhīm Jān Mo'attar, Mohammad Bāqer Bawānātī**», in: R. Brunner & W. Ende (eds), **The Twelver Shia in Modern Times. Religious Culture and Political History**, Leiden, 2001.

496_ Johannes J. G. Jansen, **The Dual Nature of Islamic Fundamentalism**, Ithaca, 1997.

497_ ----------, **The Interpretation of the Koran in Modern Egypt**, Leiden, 1980.

498_ John L. Esposito, **The** Oxford, **Encyclopaedia of the Modern Islamic World**, I-IV, New York, Oxford, 1995 (OE).

499_ Josef Van Ess, **Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam**, I-VI, Berlin-New York, 1991-97.

500_ Joshua Teitelbaum, **The Rise and Fall of the Hashimite Kingdom of Arabia**, London, 2001.

501_ Joyce N. Wiley, **The Islamic Movement of Iraqi Shi'as**, Boulder & Col., London, 1992.

502_ Kate Zebiri, «**Shaykh Mahmūd Shaltūt: Between Tradition and Modernity**», Journal of Islamic Studies 2 & 1991 & 2 & 210-24.

503_ Kate Zebiri, **Mahmūd Shaltūt and Islamic Modernism**, Oxford, 1993.

504_ Madawi al-Rasheed, **A History of Saudi Arabia**, Cambridge, 2002.

505_ Malcolm Kerr, **Egypt under Nasser**, New York, 1963.

506_ ----------, **Islamic Reform. The Political and Legal**

Theories of Muhammad Abduh and Rashīd Ridā, Berkeley, 1966.

507 _ ----------, **The Arab Cold War 1958–1970: A Study of Ideology in Politics**, London, 3, 1971, 1, 1965.

508 _ Malika Zeghal, **Gardiens de l'Islam. Les oulémas d'Al-Azhar dans l'Egypte contemporaine**, Paris, 1996.

509 _ Manfred Fleischhammer, «**Da'wat at-taqrīb min Hilāl Risālat al-Islam-Stimmen zur Stellung des Islams in der Gegenwart**», in: **Revolution und Tradition in den Ländern Afrikas und Asiens**, Halle, 1970.

510 _ Marion Farouk-Sluglett, & Peter Sluglett, **Der Irak seit 1958. Von der Revolution zur Diktatur**, Frankfurt & Main, 1991.

511 _ Martin Kramer, «**Khomeini's Messengers: the Disputed Pilgrimage of Islam**», in: E. Sivan & M. Friedman (eds), **Religious Radicalism and Politics in the Middle East**, Albany, 1990.

512 _ ----------, «**La Mecque: la controverse du pèlerinage**», *Maghreb Machrek*, **122**, 1988, 38–52.

513 _ ----------, «**Syria's Alawis and Shi'ism**», in: idem (ed), **Shi'ism, Resistance and Revolution**, Boulder & Col. 1987.

514 _ ----------, «**Tragedy in Mecca**», Orbis 32 & 1988 & 231–47.

515 _ ----------, **Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congress**, New York, 1986.

516 _ Mehran Tamadonfar, **The Islamic Polity and Political Leadership. Fundamentalism, Sectarianism, and Pragmatism**, London, 1989.

517 _ Meir Hatina, «**Historical Legacy and the Challenge of**

Modernity in the Middle East: The Case of al-Azhar in Egypt», *MW*, **93**, 2003, 51–68.

518_ Meir Litvak, **Shi'i Scholars of Nineteenth Century Iraq: The Ulama of Najaf and Karbala**, Cambridge, 1998.

519_ Michael Glünz, «**Das Manifest der Islamischen Revolution: Āyatollah Homeinīs Botschaft an die Mekkapilger des Jahres 1407 & 1987**», *WI*, **33**, 1993, 235–55.

520_ Michael M.J. Fischer, **Iran. From Religious Dispute to Revolution**, Cambridge & Mass, 1980.

521_ E. Nolte, «**Vergangenheit, die nicht vergehen will**», Frankfurter Allgemeine Zeitung, 1986.

522_ F. Fischer, **Griff nach der Weltmacht. Die Kriegszielpolitik des kaiserlichen**, Deutschland, 1914, p18; Düsseldorf, 1961; English translation: **Germany's Aim in the First World War**, New York, 1967.

523_ Midhat David Abraham, **Mahmud Shaltut 1893–1963: A Muslim Reformist: His Life, Works and Religious Thought**, Diss, Hartford, Conn, 1976.

524_ Mohamad Jawad Chirri, **Inquiries about Islam**, Detroit, 1986.

525_ Mohamad Jawad Chirri, **The Brother of the Prophet Mohammad. The Imam Ali. A Reconstruction of Islamic History and an Extensive Research of the Shiite and Sunnite Islamic Schools of Thought**, Detroit, 1982.

526_ Mohammad Ali Amir Moezzi & Christian Jambet, **Qu'est-ce que le Shi'ism?**, Paris, 2004.

527_ Mohammad Ali Amir Moezzi, «**Réflexions sur une évolution du Shi'isme duodécimain: tradition et idéologisation**», in: E. Patlagean & A. de Boulluec (eds),

Les retours aux écritures: Fondamentalismes présents et passés, Louvain 1993.

528_ ----------, **Le guide divin dans le shi'isme originel: aux sources de l'ésotérisme en Islam**, Lagrasse 1992; English translation: **The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam**, Albany, 1994.

529_ Mohammed Arkoun, «**Pour un remembrement de la conscience islamique**» in: idem, **Pour une critique de la raison islamique**, Paris, 1984.

530_ Moojan Momen, **An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrine of Twelver Shi'ism**, Oxford, 1985.

531_ M. Ayyoub, «**The Speaking and the Silent Qur'ān: A Study of the Principles and Development of Imāmī Shī'ī tafsir**», in: A. Rippin (ed.): **Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān**, Oxford, 1988.

532_ Muhammad Qurban Ali, **Conspiracies against Shi'ism Harmful to Islamic Unity**, Tehran, 1409/1988.

533_ N. Rejwan, **Nasserist Ideology. Its Exponents and Critics**, Jerusalem, 1974.

534_ Nadia Elissa Mondeguer, «**Al-Manâr de 1925 à 1935: la dernière décennnie d'un engagement intellectuel**», *RMMM*, **95-98**, 2002, 205-26.

535_ Nikki R. Keddie, **Roots of Revolution. An Interpretive History of Modern Iran: With a Section by Yann Richard**, New Haven - London, 1981.

536_ ----------, **Sayyid Jamal ad-Din 'al-Afghānī': A Political Biography**, Berkeley, 1972.

537_ P. J. Vatikiotis, «**Islam and the Foreign Policy of Egypt**», in: J. Harris Proctor (ed), **Islam and International Relations**, London, 1965.

538_ ----------, **The History of Egypt: From Muhammad Ali to Mubarak**, London, 3, 1985, 1, 1969.

539_ Peter et al Avery (eds), **The Cambridge, History of Iran : VII: From Nadir Shah to the Islamic Republic**, Cambridge, 1991.

540_ Pierre Martin, «**Le clergé chiite en Irak hier et aujourd'hui**», *Maghreb Machrek*, **115**, 1987.

541_ Pierre Rondot, «L'**opinion musulmane et l'incident irano-arabe au sujet d'Israel**», Orient, Paris, 4 & 1960 & 15 & 95-101.

542_ ----------, «**Les chiites et l'unité de l'Islam**», Orient, Paris, 3 & 1959 & 4 & 61-70.

543_ Pierre-Jean Luizard, «**Shaykh Muhammad al-Khālisī (1890-1963) and his Political Role in Iraq and Iran in the 1910s & 20s**», in: R. Brunner & W. Ende (eds), **The Twelver Shia in Modern Times. Religious Culture and Political History**, Leiden, 2001.

544_ ----------, **La formation de l'Irak contemporain: Le rôle politique des ulémas chiites à la fin de la domination ottomane et au moment de la construction de l'Etat irakien**, Paris, 1991.

545_ R. K. Ramazani,: «**The Shi'i System: Its Conflict and Interaction with other Systems**», in: **Proc. of the American Society of International Law 1959**.

546_ Rainer Brunner, «**A Shiite Cleric's Criticism of Shi'ism: Musa al-Musawi**», in: idem & W. Ende (eds), **The Twelver Shia in Modern Times: Religious Culture and Political History**, Leiden, 2001.

547_ ----------, «**La question de la falsification du Coran dans l'exégèse chiite duodécimain**», *Arabica*, forthcoming.

548_ ----------, «**Siehe, was mich an Unglück und Schrecken traf-Schiitische Autobiographien**», in: idem & M. Gronke & J.P. Laut & U. Rebstock (eds), **Islamstudien ohne Ende: Festschrift für Werner Ende zum 65, Geburtstag**, Würzburg, 2002.

549_ ----------, «**Zwischen Geschichte, Politik und Polemik. Die innerislamische ökumenische Debatte im 20. Jahrhundert**», *Saeculum*, **48**, 1997.

550_ Rainer Brunner, **Die Schia und die Koranfälschung**, Würzburg, 2001.

551_ ----------, **Kulturkrise und konservative Erneuerung.: Muhammad Kurd Ali (1876-1953) und das geistige Leben in Damaskus zu Beginn des 20. Jahrhunderts**, Frankfurt & Main et al, 1990.

552_ Reinhard Schulze, **Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert**, Munich, 1994, 22002; English translation: **A Modern History of the Islamic World**, London, 2002.

553_ Reinhard Schulze, **Islamischer Internationalismus im 20**, Jahrhundert, Untersuchungen zur Geshichte der Islamishen weltliga, Leiden, 1990.

554_ Reza Hajatpour, **Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus: Zum Diskurs über Herrschafts-UndStaatsdenken im 20. Jachrhundnet**, wisbanden, 2002.

555_ Richard P. Mitchell, **The Society of the Muslim Brothers**, London, 1969; reprint New York - Oxford, 1993.

556_ Roswitha Badry, «**Marja'iyya** and **Shura**», in: R. Brunner & W. Ende (eds), **The Twelver Shia in Modern Times: Religious Culture and Political History**, Leiden, 2001.

557_ ----------, **Die zeitgenössische Diskussion um den islamischen Beratungsgedanken, (ura) unter dem besonderen Aspekt ideengeschichtlicher Kontinuitäten und Diskontinuitäten**, Stuttgart, 1998.

558_ Rotraud Wielandt, **Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl-und Theaterliteratur**, Beirut - Wiesbaden, 1982.

559_ Rotraud Wielandt, **Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime**, Wiesbaden, 1971.

560_ Roy Mottahedeh, **The Mantle of the Prophet. Religion and Learning in Iran**, London, 1985.

561_ Rudi Matthee, «**The Egyptian Opposition on the Iranian Revolution**», in: J.R.I. Cole & N.R. Keddie (eds), **Shi'ism and Social Protest**, New Haven et al, 1986.

562_ Rudi Paret, «**Innerislamischer Pluralismus**», in: Ulrich Haarmann & Peter Bachmann (eds), **Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit, Festschrift Hans Robert Roemer**, Beirut - Wiesbaden, 1979.

563_ ----------, «**Toleranz und Intoleranz im Islam**», Saeculum 21 & 1970 & 344–65.

564_ ----------, **Der Koran: Kommentar und Konkordanz**, Stuttgart, 3/1986.

565_ S. Husain M. Jafri, **The Origins and Early Development of Shi'a Islam**, London et al, 1979.

566_ Sabrina Mervin (trans.), «**Le Liban-Sud entre deux générations de réformistes**», *RMMM*, **95–98**, 2002 & 257–66.

567_ ----------: «**Muhsin al-Amīn**», in: F. Mardam-Bey (ed), **Liban. Figures contemporaines**, Paris, 1999.

568_ ----------: «**Quelques jalons pour une histoire du rapprochement, taqrīb des alaouites vers le chiisme**», in: R. Brunner & M. Gronke & J.P. Laut & U. Rebstock (eds), **Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag,** Würzburg, 2002.

569_ ----------: «**The Clerics of Jabal Āmil and the Reform of Religious Teaching in Najaf since the Beginning of the 20th Century**», in: R. Brunner & W. Ende (eds), **The Twelver Shia in Modern Times. Religious Culture and Political History,** Leiden, 2001.

570_ ----------: **Muhsin al-Amin: Autobiographie d'un clerc chiite du Gabal Āmil Tiré de: Les notables chiites, A'yān al-šī'a. Traduction et annotations par Sabrina Mervin et Haïtham al- Amin,** Damascus, 1998.

571_ ----------: **Un réformisme chiite. Ulémas et lettrés du Gabal 'Āmil, actuel Liban-Sud de la fin de l'Empire ottoman à l'indépendance du Liban,** Paris et al, 2000.

572_ ----------, «**La quête du savoir à Nagaf. Les études religieuses chez les chiites imamites de la fin du XIXe siècle à 1960**», *SI*, **81**, 1995, 165–85.

573_ Saeed M. Badeeb, **Saudi-Iranian Relations 1932–1982,** London, 1993.

574_ Said Amir Arjomand, «**Authority in Shi'ism and Constitutional Developments in the Islamic Republic of Iran**», in: R. Brunner & W. Ende (eds), **The Twelver Shia in Modern Times: Religious Culture and Political History,** Leiden, 2001.

575_ Said Amir Arjomand, «**Ideological Revolution in Shi'ism**», in: idem (ed), **Authority and Political Culture in Shi'ism,** Albany 1988.

576_ ----------, «**The Mujtahid of the Age and the Mulla-bashi: An Intermediate Stage in the Institutionalisation of Religious Authority in Shi›ite Iran**» in: idem (ed), **Authority and Political Culture in Shi'ism**, Albany 1988.

577_ ----------, **The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890**, Chicago, 1984.

578_ Sayyed Hossein Nasr, **Ideals and Realities of Islam**, London, 1979, 1, 1966.

579_ Selim Deringil, «**The Struggle Against Shi'ism in Hamidian Iraq : A Study in Ottoman Counter-Propaganda**», *WI*, **30**, 1990, 45-62.

580_ Shahrough Akhavi, «**The Impact of the Iranian Revolution on Egypt**», in: John L. Esposito (ed), **The Iranian Revolution: Its Global Impact**, Miami, 1990.

581_ Shahrough Akhavi, **Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlawi Period**, Albany, 1980.

582_ Silvia Naef, «**Aufklärung in einem schiitischen Umfeld: Die libanesische Zeitschrift al-Irfān**», *WI*, **36**, 1996, 365-78.

583_ ----------, «**Communisme athée ou démocratie impérialiste? Le choix difficile d'un 'ālim chiite dans les premières années de la guerre froide**», in: W. Madelung et al (eds), **Proceedings of the 17th Congress of the UEAI**, St. Petersburg, 1997.

584_ ----------, «**La presse en tant que moteur du renouveau culturel et littéraire: la revue chiite libanaise al-Irfān**», *Asiatische Studien*, **50**, 1996, 385-97.

585_ ----------, «**Les chiites du Liban et le Mandat Français: La**

position de la revue al-Irfân», in: Ch. Herzog et al (eds), **Querelles privées et contestations publiques. Le rôle de la presse dans la formation de l'opinion publique au Proche Orient**, Istanbul, 2002.

586_ ----------, «**Shī'ī-Shuyū'ī or: How to Become a Communist in a Holy City**», in: R. Brunner & W. Ende (eds), **The Twelver Shia in Modern Times. Religious Culture and Political History**, Leiden, 2001.

587_ ----------, «**Un réformiste chiite-Muhammad Husayn Āl Kāšif al-Gitā**», *Welt des Orients*, **27**, 1996, 51–86.

588_ Sohrab Sobhani, **The Pragmatic Entente: Israeli-Iranian Relations, 1948-1988**, Westport & Conn, 1989.

589_ Stefan Wild, «**Muslim and madhhab. Ein Brief von Tokio nach Mekka und seine Folgen in Damaskus**», in: Ulrich Haarmann & Peter Bachmann (eds), **Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit, Festschrift Hans Robert Roemer**, Beirut, Wiesbaden, 1979.

590_ Stephan Rosiny, «**The Tragedy of Fātima al-Zahrā' in the Debate of Two Shiite Theologians in Lebanon**», in: R. Brunner & W. Ende (eds), **The Twelver Shia in Modern Times. Religious Culture and Political History**, Leiden, 2001.

591_ Sylvia G. Haim, «**Šī'ite Clerics and Politics: Some Recent Tendencies**», *Israel Oriental Studies* **10**, 1980, 165–72.

592_ T. Cuyler Young, «**Pan-Islamism in the Modern World**», in: J. Harris Proctor (ed), **Islam and International Relations**, London, 1965.

593_ Tarif Khalidi, «**Shaykh Ahmad Ārif al-Zayn and al-Irfān**», in: Marwan al-Buheiry (ed), **Intellectual Life in the Arab Middle East, 1890–1939**, Beirut, 1981.

594_ **The Encyclopaedia of Islam, New Edition,** I–XI, Leiden, 1954–2002 (EI2); Supplement (fasc. I–VIII), Leiden, 1980ff. (EI2S).

595_ **The Holy Quran: Text, Translation and Commentary,** Translation by: A. Yusuf Ali, Washington, 1978.

596_ Tilman Nagel, «**König Faißal von Saudi-Arabien und die 'islamische Solidarität**», *Orient,* **17**, 1976, 1, 52–71.

597_ ----------, **Rechtleitung und Kalifat-Versuch über eine Grundfrage der islamischen Geschichte**, Bonn, 1975.

598_ ----------, **Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam, Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime**, I-II, Zürich, Munich, 1981.

599_ Uri M. Kupferschmidt, «**The General Muslim Congress of 1931 in Jerusalem**», *AAS,* **12**, 1978, 123–62.

600_ Uriel Dann, **Iraq under Qassem. A Political History 1958-1963**, London, 1969.

601_ W. Montgomery Watt, «**The Great Community and the Sects**», in: G.E. von Grunebaum (ed), **Theology and Law in Islam**, Wiesbaden, 1971.

602_ Wasella Jürgen, **Vom Fundamentalisten zum Atheisten. Die Dissidentenkarriere des 'Abdallāh al-Qasīmī, 1907-1996**, Gotha, 1997.

603_ Werner Ende, & Andreas Jacobsen, **Über den Islam und seinen Weg. Interviews des Fernsehfilms «Herausforderung Islam»**, trans. Peter Heine, Altenberge, 1988.

604_ Werner Ende, & Udo Steinbach (eds), **Der Islam in der Gegenwart**, Munich, 4, 1996, 1, 1984. Josef Van Ess, «**Disputationspraxis in der islamischen Theologie: Eine vorläufige Skizze**», *REI,* **44**. 1976. 23–60.

605_ Werner Ende, «**Die Azhar, Šaih Šaltūt und die Schia**», in: W. Diem & A. Falaturi (eds), **XXIV. Deutscher Orientalistentag vom 26. bis 30. September 1988 in Köln. Ausgewählte Vorträge,** Stuttgart, 1990, 308–18.

606_ Werner Ende, «**Ehe auf Zeit, mut'a in der innerislamischen Diskussion der Gegenwart**», *WI,* **20,** 1980, 1–43.

607_ Werner Ende, «**Erfolg und Scheitern eines schiitischen Modernisten: Muhammad ibn Muhammad Mahdī al-hālihī, 1890-1963**», in: U. Tworuschka (ed), **Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident. Festschrift Abdoljavad Falaturi,** Köln 1991.

608_ Werner Ende, «**From Revolt to Resignation: The Life of Shaykh Muhsin Šarāra**», in: Asma Afsaruddin & A.H. Mathias Zahniser (eds), **Humanism, Culture, and Language in the Near East. Studies in Honor of Georg Krotkoff,** Winona Lake, 1997, 61–70.

609_ ----------, «**Religion, Politik und Literatur in Saudi-Arabien: Der geistesgeschichtliche Hintergrund der heutigen religiösen und kulturpolitischen Situation, I-IV**», *Orient,* **22**, 1981, 377–90, **23**, 1982, 21–35, 378–93, 524–39.

610_ ----------, «**Saoedie-Arabië: De wahhabieten en de iraanse uitdaging**», in: K. Wagtendonk & P. Aarts (eds), **Islamitisch Fundamentalisme,** Muiderberg, 1986.

611_ ----------, «**Sunni Polemical Writings on the Shi'a and the Iranian Revolution**», in: David Menashri (ed), **The Iranian Revolution and the Muslim World,** Boulder & Col. 1990.

612_ ----------, «**Sunniten und Schiiten im 20. Jahrhundert**», *Saeculum,* **36,** 1985, 187–200.

613_ ----------, «**The Flagellations of Muharram and the Shi'ite 'Ulamā'**», *Der Islam*, **55**, 1978, & 19–36.

614_ ----------, «**The Nakhāwila, a Shiite Community in Medina: Past and Present**», *WI*, **37**, 1997, 263–348.

615_ Werner Ende, **Arabische Nation und islamische Geschichte: Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts**, Beirut - Wiesbaden, 1977.

616_ ----------, **The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate**, Cambridge, 1997.

617_ Wilfred Cantwell Smith, **Islam in Modern History**, Princeton, 1957.

618_ ----------, «**Die inneriranische Diskussion über die islamische Einheit**», Orient 35 & 1994 & 565–81.

619_ Wilfried Buchta, «**Die Islamische Republik Iran und die religiös-politische Kontroverse um die marja'iyat**», *Orient*, **36**, 1995.

620_ ----------, «**Tehran's Ecumenical Society, majma'a al-taqrib: A Veritable Ecumenical Revival or a Trojan Horse of Iran?**», in: R. Brunner & W. Ende (eds), **The Twelver Shia in Modern Times: Religious Culture and Political History**, Leiden, 2001.

621_ ----------, «**The Failed Pan-Islamic Program of the Islamic Republic: Views of the Liberal Reformers of the Religious (Semi-Opposition)**», in: N.R. Keddie & R. Matthee (eds), **Iran and the Surrounding World. Interactions in Culture and Cultural Politics**, Seattle, London, 2002.

622_ ----------, **Die iranische Schia und die islamische Einheit 1979-1996**, Hamburg, 1997.

623_ Wolf Dieter Lemke, **Mahmūd Šaltūt, 1893-1963**)

und die Reform der Azhar: Untersuchungen zu Erneuerungsbestrebungen im ägyptisch-islamischen Erziehungssystem, Frankfurt & Main et al, 1980.

624_ Yaacov Shimoni, **Biographical Dictionary of the Middle East,** New York, 1991.

625_ Yann Richard, **Der verborgene Imam. Die Geschichte der Schia in Iran,** Berlin, 1983.

626_ ----------, **L'Islam chiite. Croyances et idéologies**, Paris, 1991.

627_ Yitzhak Nakash, «**Iraqi and Iranian Shi'ism: How Similar Are They?**», in: R. Brunner & M. Gronke & J.P. Laut & U. Rebstock (eds), **Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag**, Würzburg, 2002.

628_ Yitzhak Nakash, «**The Visitation of the Shrines of the Imams and the Shi'i Mujtahids in the Early Twentieth Century**», *SI*, **81**, 1995, 153-64.

629_ Yitzhak Nakash, **The Shi'is of Iraq**, Princeton, 1994.

630_ Yvon Linant de Bellefonds, «**Le droit imamite**», in: T. Fahd (ed), **Le Shi'isme imamite. Colloque de Strasbourg**, Paris, 1970.

631_ Yvonne Y. Haddad, **Contemporary Islam and the Challenge of History,** Albany, 1982.

الدوريّات

1ـ رسالة الإسلام، القاهرة، 1949ـ1914.

2ـ رسالة التقريب، طهران.

3ـ العرفان، صيدا، 1909 فصاعدًا.

4ـ لواء الإسلام، القاهرة، 1947 فصاعدًا.

5ـ مجلّة الأزهر، القاهرة، 1935 فصاعدًا؛ 1930ـ19935 نور الإسلام.

6ـ مدينة العلم، بغداد، 1954 فصاعدًا.

7ـ مشكاة، مشهد، 1361هـ.ش. فصاعدًا.

8ـ المقتبس، القاهرة، 1906ـ1909؛ دمشق، 1909ـ1914.

9ـ مكتب اسلام، نشريه ماهانه ى علمى ودينى، درسهايى از مكتب اسلام، قم، 1337هـ.ش. & 1958 فصاعدًا.

10ـ مكتب تشيّع، قم، 1959ـ1965.

11ـ المنار، القاهرة، 1898ـ1935 و1940.

12ـ منبر الإسلام، القاهرة.

13ـ الهادي، قم، 1971 فصاعدًا.

14ـ يادگار، طهران، 1944ـ1949.

15ـ *Al-Tawhid*, English Ed, Tehran, 1983ff.

16ـ *Revue de l'Académie Arabe de Damas = Majallat al-Majma' al-Ilmi al-Arabi bi-Dimashq*, since 1961: *Majallat Majma' al-Lugha al-Arabiyya bi-Dimashq*; Damascus 1923ff., *RAAD*.

ولما كانت العوائق الجدلية مبنية منذ زمن بعيد على أساس موضوع البدع، كان التطلع إلى التقريب أو التقارب بين المذاهب ظاهرة محدثة في التاريخ الإسلامي المعاصر؛ إذ ذكر المصطلح للمرة الأولى في أواخر القرن التاسع عشر في سياق المسار العام لتوحيد المسلمين الذي كان آخذا في النمو آنذاك. وانطلاقا من هذه الأحداث التي كانت معزولة في البداية، أرسى التعاون بين المذاهب دعائمه، للمرة الأولى، بصورة منظمة في حركة المؤتمر الإسلامي في الفترة ما بين العشرينات والثلاثينات من القرن الماضي. ولاحقا بدأ ظهور تجمعات خاصة أسست لهذه الغاية تحديدا. وكانت منشوراتها تدعو كلا من أهل السنة ومن الشيعة، سواء بسواء إلى منتديات للحوار، وغالبا ما حملت أسماء عكست المواضيع التي تعالج.

ونحن نهدف في هذه الدراسة إلى اختطاط جذور الجدال الإسلامي-الإسلامي ومساره في القرن العشرين، وفي قلب النقاش تتجلى تقلبات العلاقة بين جامعة الأزهر في القاهرة، حيث زخم العلم عند أهل السنة إلى يومنا هذا، وبين علماء الشيعة. وعلى الرغم من أن التشيع بحد ذاته لم يعد من القوى الكبيرة في مصر اليوم، فإن الفصل الأبرز في حركة التقريب قد كتب هناك.

المؤلف

من المقدمة

Islamic Ecumenism in the 20th Century
The Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

THE CIVILIZATIONAL STUDIES' SERIES



بالتعاون مع:



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بناية ماميا، ط٥ – خلف الفانتزي ورد – بولفار الأسد – بئر حسن – بيروت

هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55

E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com